

मराठी

अर्थसंग्रह.

शिवराम महादेव परांजपे.



किंमत [illegible] रुपये

॥ श्री ॥

मीमांसाशास्त्रावरील मूळ संस्कृतमधील

श्रीलौगाक्षिभास्करविरचित

अर्थसंग्रह.

मराठी भाषेमध्यें

शावरभाष्य, शास्त्रदीपिका, जैमिनीयन्यायमाला, आपदेवी, इत्यादि अनेक मीमांसाग्रंथांतील न्याय, अधिकरणें, पूर्वपक्ष, उत्तरपक्ष, वगैरे विषयांच्या सुलभ आणि सविस्तर विवेचनासह,

शिवराम महादेव परांजपे

यांनीं

संपादित केलेला.

मुंबईंत,

पांडुरंग जावजी

यांनीं

निर्णयसागर छापखान्यांत छापून प्रसिद्ध केला.

सन १९२७.

किंमत ३ रुपये.

PUBLISHER:—Pandurang Jawaji, } Nirnaya-sagar Press,
PRINTER:—Ramchandra Yesu Shedge, } 26-28, Kolbhat Lane, BOMBAY.



प्रस्तावना.

ज्या मीमांसाशास्त्रांतील एका ग्रंथाच्या विषयामध्यें वाचकांचा सुलभत्वानें प्रवेश व्हावा, ह्मणून ही प्रस्तावना लिहिण्यांत येत आहे, त्या मीमांसाशास्त्राचें 'अथातो धर्मजिज्ञासा' हें पहिलें सूत्र आहे. या पहिल्या सूत्रानें धर्मजिज्ञासा करण्याविषयींचा उपक्रम करण्यांत आलेला आहे. आतां ज्या धर्माच्या संबंधानें ही जिज्ञासा करावयाची, तो धर्म कोणता, असा साहजिकपणेंच येथें प्रश्न उत्पन्न होतो. या प्रश्नाचें प्रत्युत्तर देण्याकरितां 'धर्म' ह्मणजे यज्ञयागादिक कर्में असा अर्थ होय (यागादिरेव धर्मः), असें सांगण्यांत आलेलें आहे. पुढें अशा स्वरूपाचा हा जो धर्म, त्याचें प्रतिपादन कोणाकडून केलें जातें, अशी शंका उत्पन्न झाली असतां, तिचें समाधान असें सांगण्यांत येतें कीं, त्या धर्माचें प्रतिपादन वेदामध्यें करण्यांत आलेलें आहे (वेदप्रतिपाद्यो धर्मः).

यावरून आपण असें पहातों कीं, या सर्व मीमांसाशास्त्राचें उगमस्थान वेदांमध्यें आहे. हे वेद ऋक्, यजुस्, साम आणि अथर्व, असे चार प्रकारचे आहेत. यांनाच श्रुति अशीही संज्ञा आहे. या वेदांचे मंत्रभाग आणि ब्राह्मणभाग असे दोन भेद आहेत. यांतील मंत्रभाग हा बहुतेक छंदोमय आहे; आणि ब्राह्मणभाग हा गद्यात्मक आहे. मंत्रभागामध्यें देवतांची स्तुति वगैरे विषय बहुशः असतात; आणि ब्राह्मणामध्यें त्या देवतांना उद्देशून यज्ञयागादिक कर्में कशीं करावीं, वगैरेंच्या संबंधानें विधि, निषेध, अर्थवाद, इत्यादि स्वरूपाची माहिती सांगण्यांत आलेली असते. ऋक्, यजुस्, साम आणि अथर्व, या चार वेदांपैकीं ऋग्वेद हा मुख्य व पहिला वेद होय. यांतील यज्ञोपयोगी अशा बऱ्याच ऋचा यजुर्वेदामध्यें अंतर्भूत झालेल्या आहेत; व सोमाच्या स्तुतिपर अशा सगळ्या ऋचांचा संग्रह सामवेदामध्यें

करण्यांत आलेला आहे. अशा दृष्टीनें पहातां ऋग्वेद हा मूळ आणि मुख्य वेद होय. आतां यागादिक कर्मांमध्यें या तीन वेदांचा कसा उपयोग होतो, या दृष्टीनें पाहूं गेल्यास आपल्याला असें आढळून येतें कीं, यज्ञांतील होता, अध्वर्यु आणि उद्गाता, हे तीन मुख्य ऋत्विज घेतले, तर त्यांपैकीं होता हा ऋग्वेदांतील मंत्र ह्मणून देवतांचें आवाहन करतो, अध्वर्यु हा यजुर्वेदांतील वाक्यांच्याप्रमाणें आपलीं आध्वर्यवाचीं सर्व कृत्यें करतो, आणि उद्गाता हा सामवेदांतील सूक्तें गाऊन सोमाची स्तुति करतो. अशी कर्मांची आणि वेदांची वांटणी करण्यांत आलेली आहे. ऋक्, यजुस् आणि साम, या मुख्य तीन वेदांना अनुलक्षून वेदत्रयी अशी संज्ञा देण्याचा परिपाठ पडलेला आहे. आणि नंतर अथर्ववेदाचा समावेश करण्याच्या दृष्टीनें वेदचतुष्टय असें ह्मणण्याची पद्धत रूढ झाली असली पाहिजे. मूळ मुख्य ऋग्वेद, त्यानंतर वेदत्रयी आणि त्याच्या पाठीमागून वेदचतुष्टय, अशा क्रमानें हे वेद जरी फक्त चारच असले, तरी त्या वेदांचें पठण करण्याच्या ज्या निरनिराळ्या पद्धति होत्या, त्यांच्या अनुरोधानें यांचे अनेक शाखाभेद झालेले आहेत. परंतु त्यांपैकीं बऱ्याच शाखा लुप्तप्राय झालेल्या असून कांहीं शाखांचे कांहीं अवशेष मात्र हल्लीं अवशिष्ट राहिलेले आहेत.

पूर्वी मंत्रभाग आणि ब्राह्मणभाग असे श्रुतिग्रंथांचे दोन विभाग सांगण्यांत आलेले आहेत. त्यांपैकीं मंत्रभागाखालीं येणाऱ्या चार वेदांचा इतिहास वर वर्णन केल्याप्रमाणें आहे. तो वर्णन करून झाल्यानंतर आतां आपण ब्राह्मणभागाकडे वळूं. वर सांगितलेल्या चारही वेदांपैकीं प्रत्येक वेदाचे कित्येक ब्राह्मणग्रंथ आहेत. हे ब्राह्मणग्रंथ गद्यात्मक असून त्यांमध्यें यज्ञयागादिक कर्में कशीं करावींत, याच्याबद्दलचीच मुख्यत्वेंकरून चर्चा करण्यांत आलेली आहे. पण याच्याशिवाय दुसरे विषय या ब्राह्मणग्रंथांतून येत नाहींत, असें मुळींच नाहीं. या ब्राह्मणग्रंथांमध्यें एका बाजूनें यज्ञयागादिक कर्मांची प्रवृत्ति दिसून येत असली, तर त्याच्याच बरोबर या यज्ञयागादिक कर्मांपासून आपण परावृत्त व्हावें, अरण्यामध्यें जाऊन रहावें, आणि आपण कोण आहों, आपल्या जन्म-मृत्यूचीं कारणें काय आहेत, या सृष्टीचा आणि आपला संबंध काय आहे, इत्यादि आध्यात्मिक प्रश्नांचा आपण तेथें ऊहापोह करावा, अशा प्रकारचे निवृत्तिपर विचारही त्याच वेळीं दुसऱ्या बाजूनें या ब्राह्मणग्रंथांचे आरण्यकें आणि उपनिषदें हे जे पुढील भाग, त्यांमधून प्रादुर्भाव पावत होते. सारांश,

येथून विचारी मनुष्याच्या विचाराला दोन वाटा फुटलेल्या दिसतात. एक वाट कर्ममार्गाकडे वळली आणि दुसरी ज्ञानमार्गाला लागली. आणि या दृष्टीनेंच या मूळ ब्राह्मणग्रंथांमधून पुढें जे अनेक ग्रंथ निर्माण झाले, त्यांच्याकडे आपण पाहिलें पाहिजे. निरनिराळ्या ब्राह्मणांमध्यें जे यज्ञयागादिकांच्याबद्दल विचार ग्रथित करण्यांत आले, त्यांना संकलित स्वरूप देण्याकरितां पुढें श्रौतसूत्रें निर्माण झालीं; आणि आरण्यकें व उपनिषदें यांतून जे निवृत्तिपर विचार प्रकट करण्यांत आले, त्यांना संकलित स्वरूप देण्याकरितां दुसऱ्या बाजूनें ब्रह्मसूत्रें अस्तित्वांत आलीं. परंतु उपनिषदें आणि ब्रह्मसूत्रें हा जो ज्ञानमार्गाचा आणि उत्तरमीमांसेचा विषय, त्याच्याशीं प्रस्तुत आपल्याला कांहीं कर्तव्य नसल्यामुळें या पूर्वमीमांसाशास्त्राच्या प्रांतामध्यें प्रविष्ट होणारे असे जे ब्राह्मणग्रंथ आणि त्यांचीं जीं श्रौतसूत्रें (किंवा कल्पसूत्रें), त्यांचा विस्तार या वैदिक वाङ्मयामध्यें कसा झालेला आहे, एवढेंच तूर्त आपल्याला येथें पहाणें आहे.

चार वेदांचे ब्राह्मण आणि त्यांचीं श्रौतसूत्रें.

ऋग्वेदाचे (१) ऐतरेयब्राह्मण आणि (२) कौषीतकिब्राह्मण असे दोन ब्राह्मण आहेत. यांपैकीं कौषीतकिब्राह्मणालाच सांख्यायनब्राह्मण असें दुसरेंही एक नांव देण्यांत येतें. ऐतरेयब्राह्मणामध्यें अग्निष्टोम, गवामयन, द्वादशाह, अग्निहोत्र, वगैरे श्रौतकर्मांचें वर्णन करण्यांत आलेलें असून कौषीतकि अथवा सांख्यायन या ब्राह्मणामध्यें अग्न्याधान, अग्निहोत्र, दर्शपूर्णमास, चातुर्मास्य, सोमयाग, वगैरे कर्मांची माहिती देण्यांत आलेली आहे. आणि यांपैकीं ऐतरेयब्राह्मणाचें आश्वलायनश्रौतसूत्र हें सूत्र असून सांख्यायन-श्रौतसूत्र हें कौषीतकि ब्राह्मणाचें सूत्र आहे. यांपैकीं आश्वलायनश्रौत-सूत्रावर नारायणगार्ग्य, देवत्रात आणि विद्यारण्य, यांचीं भाष्यें असून सांख्या-यनाच्या सूत्रावर आनर्तीय वरदत्तसुत याची टीका आहे.

आतां ऋग्वेदानंतर यजुर्वेदाकडे आपण वळलों, तर यजुर्वेदाचे कृष्णयजुर्वेद आणि शुक्लयजुर्वेद असे दोन विभाग आहेत, हें प्रथम लक्षांत घेतलें पाहिजे. त्यांपैकीं कृष्णयजुर्वेदाच्या कांहीं शाखा लुप्त झालेल्या असल्या, तरी काठक-संहिता, मैत्रायणीयसंहिता, तैत्तिरीयसंहिता, अशा कांहीं संहिता प्रचलित आहेत; व त्यांपैकीं तैत्तिरीयसंहिता ही प्रमुख आहे. या तैत्तिरीयसंहितेचा तैत्तिरीयब्राह्मण या नांवाचा एक ब्राह्मणग्रंथ असून ही संहिता आणि हा

ब्राह्मण यांच्यामधूनच मीमांसाशास्त्राचीं बरींचशीं विषयवाक्यें घेण्यांत आलेलीं आहेत; व या दृष्टीनें या संहितेचें आणि या ब्राह्मणाचें महत्त्व फार आहे. या कृष्णयजुर्वेदांतील श्रौतसूत्रें एकंदर सहा आहेत. तीं येणेंप्रमाणें:— (१) आपस्तम्ब, (२) हिरण्यकेशि, (३) बौधायन, (४) भारद्वाज, (५) मानव (६) वैखानस. यांपैकीं आपस्तम्बश्रौतसूत्र, हिरण्यकेशि अथवा सत्याषाढ श्रौतसूत्र, आणि बौधायनश्रौतसूत्र, हीं तीन सूत्रें हल्लीं प्रचलित असून महत्त्वाचीं आहेत. यांपैकीं आपस्तम्बश्रौतसूत्रांवर धूर्तस्वामी आणि कपर्दिस्वामी यांचीं भाष्यें असून हिरण्यकेशी शाखेच्या सत्याषाढसूत्रांवर महादेवाची व्याख्या आहे.

यजुर्वेदाचा दुसरा भाग जो शुक्ल यजुर्वेद त्याची जी वाजसनेयिसंहिता, ती हल्लीं माध्यंदिन आणि काण्व या दोन शाखांच्या द्वारानें उपलब्ध होते. या शुक्लयजुर्वेदाचा शतपथब्राह्मण हा ब्राह्मणग्रंथ असून त्याचें श्रौतसूत्र कात्यायनश्रौतसूत्र या नांवानें प्रसिद्ध आहे. व या श्रौतसूत्रावर महादेवाची टीका आहे.

यानंतर सामवेदाकडे वळून आपण पाहूं लागलों, तर आपल्याला असें आढळून येतें कीं, चरणव्यूहामध्यें पूर्वीं याच्या एक हजार शाखा होत्या असें जरी वर्णन आहे, तरी त्या वेदाच्या कौथूम, राणायनीय आणि जैमिनीय, अशा फक्त तीनच शाखा हल्लीं उपलब्ध असून त्यांपैकीं लाट्यायनश्रौतसूत्र हें कौथूमशाखेचें श्रौतसूत्र आणि द्राह्यायणश्रौतसूत्र हें राणायनीय शाखेचें श्रौतसूत्र एवढेच त्या शाखांचे ग्रंथ सांप्रत अवशिष्ट राहिलेले आहेत. जैमिनीयशाखेचे मात्र ब्राह्मणग्रंथ उपलब्ध आहेत. हे ब्राह्मण एकंदर आठ आहेत. ते असे:— (१) ताण्ड्यब्राह्मण किंवा पञ्चविंशब्राह्मण, (२) षड्विंशब्राह्मण, (३) तलवकार किंवा जैमिनीयब्राह्मण, (४) छान्दोग्यब्राह्मण, (५) सामविधानब्राह्मण, (६) देवताध्यायब्राह्मण, (७) वंशब्राह्मण, व (८) संहितोपनिषद् ब्राह्मण. या आठ ब्राह्मणांपैकीं पंचविंशब्राह्मणाचें आर्षेय कल्पसूत्र या नांवाचें श्रौत्रसूत्र आहे.

आतां शेवटचा फक्त अथर्ववेद राहिला. या वेदाचा गोपथब्राह्मण असून त्याचें कल्पसूत्र वैतानसूत्र या नांवानें प्रसिद्ध आहे.

जैमिनि.

मीमांसाशास्त्रामध्यें संहिता, ब्राह्मण आणि कल्पसूत्रें, यांच्या स्वरूपानें ज्या वैदिक वाङ्मयाचा संबंध येणें संभवनीय आहे, अशा या एकंदर वाङ्मयाचा विस्तार येथपर्यंत वर्णन करण्यांत आलेला आहे. आतां येथें असा प्रश्न उद्भवतो

कीं, जैमिनिमहामुनीनें रचिलेलीं पूर्वमीमांसेचीं जीं सूत्रें, त्यांची या वैदिक वाङ्मयामध्यें अवश्यकता कोठें लागते? या प्रश्नाचें उत्तर असें आहे कीं, निरनिराळ्या ब्राह्मणग्रंथांतून निरनिराळ्या यज्ञयागादिकांचीं निरनिराळीं वर्णनें दिलेलीं आहेत. त्यांची एकवाक्यता करण्याकरितां या मीमांसाशास्त्राची अवश्यकता लागते. ब्राह्मणामध्यें एकादें वाक्य आलें असतां, त्या वाक्यांत विधि सांगितला आहे किंवा अर्थवाद सांगितला आहे; श्रुति आणि स्मृति यांच्यामध्यें विरोध आला असतां कोणाचें प्रामाण्य मानावें; उद्भिदादिकांसारखे शब्द ब्राह्मणांतील कांहीं वाक्यांमधून आले, तर त्यांतील उद्भिद् हा शब्द यागाचें नामधेय आहे किंवा यागाचा गुण आहे; श्रुति, लिङ्ग, इत्यादि प्रमाणांमध्यें जास्त प्राबल्य कोणाचें मानावें; मंत्रपाठामध्यें एक क्रम सांगितलेला असला आणि ब्राह्मणपाठामध्यें त्याहून भिन्न असा क्रम सांगितलेला असला, तर त्यांपैकीं प्रमाणभूत असा क्रम कोणता मानावा; कोणतीं यागादिक कर्में करण्याला कोणाला अधिकार असतो आणि कोणाला नसतो; असे—एक ना दोन—अनेक प्रश्न उद्भवतात. यांचा निर्णय कशाच्या आधारानें करावयाचा? तर हा निर्णय करण्याला मीमांसाशास्त्र हेंच समर्थ आहे. या शास्त्रांतील पहिल्याच सूत्रावरील भाष्यामध्यें या शास्त्राच्या प्रतिपादनाला प्रारंभ करावा किंवा न करावा, अशी एक शंका उत्पादित करण्यांत आली आहे. व अशी शंका उत्पन्न झाली असतां त्याच्यावर पूर्वपक्षी असें ह्मणतो कीं, या मीमांसाशास्त्राच्या प्रतिपादनाला प्रारंभ करण्याची मुळींच कांहीं अवश्यकता नाहीं. कारण, संहिता, ब्राह्मण, वगैरे वैदिकग्रंथांतून काय सांगितलें आहे, हें तुह्मांला समजलें पाहिजे, एवढाच तुमचा हेतु कीं नाहीं? तर व्याकरण, निरुक्त, वगैरे शास्त्रांचें अध्ययन केलें, ह्मणजे वेदाचा अर्थ समजेल. मग त्याच्याकरितां या मीमांसाशास्त्राची आणखी अवश्यकता ती कोठें उरते? परंतु यावर सिद्धान्ती यानें असें सांगितलें आहे कीं, नुसत्या शब्दार्थाच्या ज्ञानानें वेदांतील तात्पर्याचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं. व हें आपलें ह्मणणें सिद्ध करण्याकरितां त्यानें 'अक्ताः शर्करा उपदधाति' या वाक्याचें एक उदाहरण दिलेलें आहे. या वाक्यांतील प्रत्येक शब्दाचा अर्थ जरी एकाद्याला समजला, तरी या शर्करांचें अंजन कशानें करावयाचें, अशी शंका उपस्थित झाली असतां त्या शंकेचें समाधान कोणतें व्याकरण किंवा कोणतें निरुक्त करूं शकणार आहे? तर त्याच्याकरितां येथें मीमांसाशास्त्राचीच अवश्यकता आहे. कारण, या

प्रकरणाच्या वाक्यशेषामध्यें 'तेजो वै घृतम्' असें वचन आलेलें असल्यामुळें त्यावरून येथें घृतानेंच, आणि तैलादिकानें नव्हे, शर्करांचें अंजन करावयाचें आहे, हें मीमांसाशास्त्रच निर्णीत करूं शकतें. अशा प्रकारचीं शंकास्थळें वेदांतील वाक्यांचे अर्थ लावतांना किती तरी वेळां पूर्वीं उत्पन्न झालेलीं असलीं पाहिजेत. व त्यांच्या निर्णयाबद्दलचे वादविवाद हेही निरनिराळ्या पक्षांच्यामध्यें पूर्वीं चालू असले पाहिजेत. ब्राह्मणग्रंथांची लिहिण्याची पद्धत अशा प्रकारची आहे कीं, तिच्यामध्यें संशय उत्पन्न होण्याला पुष्कळ जागा रहाते. एका शाखेमध्यें एक गोष्ट सांगितलेली असली, तर दुसऱ्या शाखेमध्यें त्याच्यासंबंधाची दुसरी गोष्ट सांगितलेली असते. संहितेंत एक गोष्ट सांगितलेली असली, तर त्याच्याहून भिन्न अशी गोष्ट ब्राह्मणामध्यें सांगितलेली असते. मंत्रामध्यें एक क्रम सांगितलेला असला, तर त्याच कर्माचा ब्राह्मणामधील क्रम त्याच्याहून निराळाच सांगितलेला असतो. 'अग्निहोत्रं जुहोति', 'यवागूं पचति', इत्यादि ठिकाणीं अग्निहोत्रामध्यें हवन करण्याकरितां यवागूचा पाक आधीं तयार होणें जरी अवश्यक आहे, तरी ब्राह्मणामध्यें 'अग्निहोत्रं जुहोति' हें वाक्य आधीं आलेलें असून 'यवागूं पचति' हें वाक्य त्याच्या पाठीमागून सांगण्यांत आलेलें आहे. ब्राह्मणामध्यें अनेक याग सांगून टाकलेले असतात; परंतु त्यांतील प्रकृतियाग कोणते आणि त्यांच्या विकृति कोणत्या, आणि त्या विकृतियागांमध्यें कोणकोणतीं अंगें स्वीकृत करावयाचीं, याचा स्पष्ट निर्णय केलेला नसतो. कित्येक वेळां ब्राह्मणग्रंथांतून 'उदिते जुहोति' 'अनुदिते जुहोति' 'अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' 'नातिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' अशा प्रकारचीं परस्परविरुद्ध वाक्यें येतात. अशा अनेक प्रकारच्या अडचणी ब्राह्मणग्रंथांतील वचनांचे अर्थ लावतांना उत्पन्न होतात. असे प्रसंग उत्पन्न झाले असतां पूर्वीं त्यांच्यावर उभयपक्षीं मीमांसाशास्त्राच्या अनुरोधानें वादविवाद होऊन निर्णय ठरविण्यांत येत असले पाहिजेत. व त्या निर्णयांच्या अनुरोधानें पूर्वीं सांगितलेल्या निरनिराळ्या कल्पसूत्रांतील प्रयोग प्रस्थापित केले गेले असले पाहिजेत. जै. सूत्र अ. १ पा. ३ यामध्यें कल्पसूत्रांचें अस्वतःप्रामाण्य या नांवाचें एक सातवें अधिकरण आहे. त्यामध्यें बौधायन, आपस्तंब, आश्वलायन, कात्यायन, इत्यादिकांच्या नांवांनीं प्रचलित असलेलीं जीं कल्पसूत्रें, तीं वेदांप्रमाणें स्वतःप्रमाण आहेत किंवा नाहींत, असा संशय उत्पन्न करून त्यांना स्वर नाहींत व तीं बौधायन, आपस्तंब,

वगैरे पुरुषांनीं निर्माण केलीं आहेत, यासाठीं तीं कल्पसूत्रें पौरुषेयच असलीं पाहिजेत, असा निर्णय ठरविण्यांत आलेला आहे. या अधिकरणावरून कल्पसूत्रांच्या पाठीमागून जैमिनीचीं मीमांसासूत्रें उत्पन्न झालीं असलीं पाहिजेत, असें सकृद्दर्शनीं दिसतें. परंतु मीमांसाशास्त्रांतील न्यायांच्या अनुरोधानें ब्राह्मणग्रंथांतील विस्कळित आणि संशयास्पद वाक्यांचा निष्कर्ष काढून कल्पसूत्रांतील यागादिकांचे नियम बांधण्यांत आल्यानंतर फिरून त्याच कल्पसूत्रांचें प्रामाण्य कितपत मानलें गेलें पाहिजे, त्या कल्पसूत्रांचें वेदतुल्य प्रामाण्य मानावें किंवा ते पौरुषेय ग्रंथ आहेत असें मानावें, असा त्यांच्या-बद्दलचा प्रश्न आणखी आपणच उत्थापित करून त्याच मीमांसासूत्रांनीं त्यांना वेदांइतकें प्रामाण्य नाहीं असा सिद्धान्त प्रस्थापित केला, तर त्यांत कांहीं फारसें अशक्य आहे, असें नाहीं. व याच दृष्टीनें डॉ. कीथ यांनीं या जैमिनीच्या सूत्रांसंबंधानें पुढील उद्गार काढले आहेत:—'The influence of this discipline (Mīmānsā) can plainly be discerned in the existing Sūtra texts; the works of Ās'valāyana S'ānkhāyana, Āpastamba, Hiraṇyakes'in, Lātyāyana and Drāhyāyaṇa have been composed under its influence; and the same consideration applies even to texts like those of the Baudhāyana and Mānava schools, which show greater affinities to the Brāhmaṇa style.'

अशा दृष्टीनें हीं मीमांसासूत्रें जरी कल्पसूत्रांच्या पूर्वींचीं असण्याचा संभव आहे, तरी प्रस्तुतच्या स्वरूपांतील त्यांच्या रचनेचा काळ कोणता असला पाहिजे, हें निश्चित रीतीनें ठरविण्याला कांहीं साधन नाहीं. या मीमांसा-सूत्रांची एकंदर संख्या सुमारें २७४५ असून त्यांमध्यें आत्रेय, ऐतिशायन, कामुकायन, कार्ष्णाजिनि, बादरायण, बादरि आणि लावुकायन, या दुसऱ्या मीमांसकांच्या नांवांचे—त्यांच्या निरनिराळ्या मतांचा उल्लेख करण्याकरितां—निर्देश करण्यांत आलेले आहेत. यावरून या सूत्रांच्या रचनेच्या काळीं दुसरेही पुष्कळ मीमांसक होते, व त्यांचीं भिन्न भिन्न मतें असत, हें दिसून येतें. मीमांसासूत्रें हीं जरी जैमिनीनें प्रणीत केलेलीं सूत्रें आहेत, तरी 'कर्माण्यपि जैमिनिः फलार्थत्वात्' (३-१-४) या सूत्रामध्यें खुद्द जैमिनीचेंही

नांव आलेलें आहे. त्याचप्रमाणें बादरायणाच्या ब्रह्मसूत्रांमध्यें जसें जैमिनीचें नांव आढळतें, त्याप्रमाणें या मीमांसासूत्रांमध्यें बादरायणाचें नांव आलेलें आहे. आणि कार्ष्णाजिनि व बादरि यांचा उल्लेख मीमांसासूत्रांतल्याप्रमाणें ब्रह्मसूत्रांतही आलेला आहे. असे जरी या नांवांचे अन्योन्य उल्लेख सांपडतात, तरी त्यावरून त्यांच्या कालाचा निर्णय करण्याला कोणत्याही प्रकारची मदत होत नाहीं. खुद्द जैमिनीच्या संबंधानें पाहूं गेल्यास त्याच्याबद्दलही निश्चयात्मक अशी कांहीं माहिती मिळत नाहीं. सामवेदाचे जे आठ ब्राह्मण पूर्वी दिलेले आहेत, त्यांमध्यें जैमिनीयब्राह्मण यामध्यें जैमिनीचें नांव आलेलें आहे. याशिवाय एक श्रौतसूत्र आणि एक गृह्यसूत्र अशींही जैमिनीच्या नांवानें प्रसिद्ध आहेत. तसेंच 'सुमन्तुजैमिनिवैशम्पायनपैलसूत्रभाष्यभारतमहाभारतधर्माचार्याः' या ब्रह्मकर्मांतील एका ठिकाणीं जैमिनीचा उल्लेख आढळतो. त्याशिवाय

सिंहो व्याकरणस्य कर्तुरहरत् प्राणान् प्रियान् पाणिनेः
मीमांसाकृतमुन्ममाथ सहसा हस्ती मुनिं जैमिनिम् ।
छन्दोज्ञाननिधिं जघान मकरो वेलातटे पिंगल-
मज्ञानावृतचेतसामतिरुषां कोऽर्थस्तिरश्चां गुणैः ॥

या पंचतंत्रांतील दुसऱ्या तंत्रामधील एका श्लोकामध्यें मीमांसाशास्त्राचा कर्ता जो जैमिनिमहामुनि त्याला एका हत्तीनें मारलें, असा उल्लेख आढळतो. परंतु यांपैकीं कोणत्याही उल्लेखावरून जैमिनीचा काल निश्चित रीतीनें ठरवितां येण्यासारखा नाहीं. ह्मणून ख्रिस्ती शकापूर्वी ६०० ते २०० हा जो सूत्रकाल ह्मणून सामान्यतः मानण्यांत आलेला आहे, त्या कालामध्यें केव्हां तरी हीं मीमांसासूत्रें जैमिनीकडून रचण्यांत आलेलीं असलीं पाहिजेत, असें अनुमान आहे.

जैमिनीच्या सूत्रांचे बारा अध्याय असून त्यामुळें तन्मूलक मीमांसाशास्त्राला द्वादशलक्षणी असेंही एक नांव देण्यांत येतें. परंतु याशिवाय संकर्षकांड या नांवानें प्रसिद्ध असलेले असे आणखी चार अध्याय आहेत. यांतील एकंदर सूत्रसंख्या ४३६ असून भाट्टदीपिकाकार, खंडदेव, यानें त्या सूत्रांना मान्यता दिली आहे; व भास्कर या नांवाच्या कोणी एका लेखकानें त्यांच्यावर भाट्टचंद्रिका या नांवाची एक टीका लिहिली आहे. परंतु पूर्वीच्या दुसऱ्या कोणीही प्रतिष्ठित ग्रंथकारांनीं या सूत्रांचा उल्लेख केलेला नाहीं; व ह्या सूत्रांतील विषयही महत्त्वाचे नाहींत. अशा अनेक कारणांवरून हीं सूत्रें दुसऱ्याच कोणी तरी

मागाहून लिहिलेलीं असून जैमिनीचा यांच्याशीं कांहीं संबंध नसला पाहिजे, असेंच बहुतेकांचें मत आहे.

उपवर्ष.

पुष्कळ गोष्टी थोडक्यांत लक्षांत रहाव्या, यासाठीं 'स्वल्पाक्षरमसंदिग्धं सारवद्विश्वतोमुखम् । अस्तोभमनवद्यं च सूत्रं सूत्रविदो विदुः ॥' या श्लोकांत सांगितल्याप्रमाणें सूत्रांची रचना प्रथमतः करण्यांत येते. पण थोडक्यांत पुष्कळ अर्थ ज्यांच्यामध्यें भरलेला आहे, अशीं सूत्रें पुढें कांहीं काळानें समजण्याला अवघड जाऊं लागतात; व मग तीं अवघड होत चाललेलीं सूत्रें समजण्याकरितां फिरून त्यांच्यावर टीका आणि भाष्यें यांचे विस्तार करावे लागतात. ही जी सूत्रांची सामान्य स्थिति, तीच या मीमांसासूत्रांचीही कांहीं काळानें स्थिति झाली. व त्या सूत्रांचा अर्थ सुगम करण्याकरितां पुढें कांहीं शतकांनीं या मीमांसासूत्रांवर एक वृत्ति लिहिण्यांत आली. ही वृत्ति कोणी लिहिली, हें निश्चित नाहीं. परंतु या वृत्तीचा कर्ता उपवर्ष असला पाहिजे, अशी सामान्य समजूत आहे. भगवान् पाणिनीचा गुरु जो वर्ष, त्याचा हा उपवर्ष नांवाचा बंधु होता, व हा नंद राजांच्या वेळीं असावा, असें कथासरित्सागरांतील एका कथाभागावरून दिसतें. मीमांसासूत्रांवरील भाष्यकार, श्रीशबरस्वामी, हे या वृत्तिकाराला भगवान्, आचार्य, अशा बहुमानात्मक शब्दांनीं संबोधितात. व १–१–५ या सूत्रामध्यें या वृत्तिकाराच्या वृत्तीवरून एक बराच मोठा उतारा शबरस्वामींनीं आपल्या भाष्यामध्यें अवतीर्ण केला आहे. त्याचप्रमाणें शंकराचार्यांनीं आपल्या ब्रह्मसूत्रभाष्यांतील ३-३-५३ या सूत्रामध्यें शबरस्वामी आणि भगवान् उपवर्ष या दोघांचाही उल्लेख पुढीलप्रमाणें केला आहेः— 'अत एव चाकृष्य आचार्येण शबरस्वामिना प्रमाणलक्षणे वर्णितम् । अत एव च भगवता उपवर्षेण प्रथमे तन्त्रे आत्मास्तित्वाभिधानप्रसक्तौ शारीरके वक्ष्याम इति उद्धारः कृतः ।' यावरून भगवान् उपवर्ष यानें पूर्वमीमांसा आणि उत्तरमीमांसा अशा दोन्ही शास्त्रांवर ग्रंथ लिहिलेले असले पाहिजेत, हें स्पष्ट होतें. परंतु हा वृत्तिकार उपवर्ष नसून तो बौधायन असावा, असें कित्येकांचें मत आहे. या वृत्तींतील कांहीं उतारे कोठें कोठें सांपडत असले, तरी हा समग्र ग्रंथ हल्लीं उपलब्ध नाहीं. ही वृत्ति ख्रिस्ती शकाच्या चवथ्या शतकामध्यें लिहिली गेली असावी, असें डॉ. कीथ यांचें मत आहे.

शबरस्वामी.

या मीमांसासूत्रांवरील अगदीं जुन्यांत जुनें असें शबरस्वामींचें भाष्य मात्र आज उपलब्ध आहे. या भाष्यांतील भाषा फार चांगली असून विचारसरणी अगदीं सुलभ आहे. आज जरी हें एवढें एकच भाष्य उपलब्ध आहे, तरी शबरस्वामींच्या पूर्वीं या मीमांसासूत्रांवर टीका करणारे भवदास, भर्तृमित्र, हरि, वगैरे नांवांचे टीकाकार होऊन गेले असावेत, असें कुमारिलभट्ट वगैरेसारख्यांच्या ग्रंथांतील उल्लेखांवरून दिसतें. मीमांसासूत्रांचीं जीं हल्लीं निरनिराळीं अधिकरणें करण्यांत आलेलीं आहेत, तीं प्रथमतः शबरस्वामींनीं केलीं असून त्या अधिकरणांना हल्लीं जीं नांवें दिलेलीं आहेत, तींही त्यांनींच दिलेलीं आहेत, असें ह्मणतात. एकंदर मीमांसासूत्रांची संख्या २७४५ असल्याचें पूर्वीं सांगितलें आहे. परंतु कित्येकांच्या मतानें ही संख्या २६५२ भरते. व असाच फरक अधिकरणांच्या संख्येमध्येंही पडतो. कोणी ९०७ अधिकरणें आहेत असें मानतात, तर कोणाची बेरीज ९१५ पर्यंत जाते. हे सूत्रांतील आणि अधिकरणांतील फरक सूत्रांचे अर्थ लावण्यावर आणि कोणत्या सूत्रांचें मिळून कोणतें अधिकरण करावयाचें याच्यावर अर्थातच अवलंबून राहतात. शिवाय, कांहीं सूत्रें शबरस्वामींच्या भाष्यांतून सुटलीं असावींत (अतःपरं षट्सूत्राणि भाष्यकारेण न लिखितानि), व जैमिनीचीं कांहीं सूत्रें शबरस्वामींना महत्त्वाचीं न वाटल्यामुळें त्यांनीं तीं गाळलीं असावींत (सन्ति च जैमिनेः एवंप्रकाराणि अपि अनत्यन्तसारभूतानि सूत्राणि), असे जे उल्लेख कुमारिलभट्टांच्या ग्रंथांतून आढळतात, त्यांवरूनही हे सूत्रांच्या वगैरे संख्येंतील फरक कां उत्पन्न झाले आहेत, हें लक्षांत येण्यासारखें आहे. शबरस्वामींच्याबद्दल विश्वसनीय अशी कांहीं माहिती मिळत नाहीं. कोणी असें ह्मणतात कीं, आदित्यदेव असें शबरस्वामींचें मूळचें नांव होतें; परंतु जैन लोक त्यांच्या मतांबद्दल त्यांचा छळ करूं लागले, तेव्हां त्यापासून आपलें संरक्षण करून घेण्याकरितां ते एका शबराच्या वेषामध्यें राहिले, ह्मणून त्यांना शबरस्वामी असें नांव पडलें.

ब्राह्मण्यामभवद्वराहमिहिरो ज्योतिर्विदामग्रणी
राजा भर्तृहरिश्च विक्रमनृपः क्षत्रात्मजायामभूत् ।
वैश्यायां हरिचन्द्रवैद्यतिलको जातश्च शङ्कुः कृती
शूद्रायाममरः षडेव शबरस्वामिद्विजस्यात्मजाः ॥

या श्लोकामध्यें चार जातींच्या चार स्त्रियांपासून शबरस्वामींना वराहमिहिर, भर्तृहरि, विक्रम, हरिचंद्र, शंकु आणि अमर, असे सहा मुलगे झाल्याचें वर्णन आहे. परंतु असल्या असंबद्ध लोकप्रवादापेक्षां जास्त विश्वसनीय अशी शबरस्वामींच्या वद्दल जास्त माहिती मिळत नाहीं. ख्रिस्ती शकाच्या चवथ्या शतकांत हे होऊन गेले असावेत, असा अदमास आहे.

प्राभाकरमत आणि भाट्टमत.

प्रभाकर.

शबरस्वामींच्या भाष्याच्यानंतर या मीमांसाशास्त्राच्या विचारसरणीमध्यें कांहीं कांहीं महत्त्वाच्या बाबतींमध्यें दोन अन्योन्यभिन्न मतें प्रचलित होऊं लागलीं. यांपैकीं एक मत प्रभाकराच्या नांवानें प्रसिद्ध आहे. आणि दुसरें कुमारिलाच्या नांवानें जाणिलें जातें. प्रभाकराला 'गुरु' अशी संज्ञा त्याच्या शालिकनाथ वगैरे सुप्रसिद्ध शिष्यांकडून देण्यांत येत असे; त्यावरून प्रभाकराचें मत हें 'प्राभाकरमत' किंवा 'गुरुमत' या नांवानें प्रसिद्ध आहे. व कुमारिलस्वामींना 'भट्ट' असें उपपद लावण्यांत येत असे; त्यावरून त्यांच्या मताला 'भाट्टमत' असें ह्मणण्यांत येतें. प्रभाकरानें शबरस्वामींच्या भाष्यावर वृहट्टीका या नांवाची एक टीका लिहिली असून तिच्यावर प्रभाकराचा शिष्य शालिकनाथ यानें ऋजुविमला या नांवाची टीका लिहिली आहे. याशिवाय, शालिकनाथानें 'प्रकरणपंचिका' या नांवाचा प्रभाकरमताच्या अनुरोधानें मीमांसेवर एक स्वतंत्र ग्रंथ लिहिला आहे; व त्याचे दुसरेही कांहीं ग्रंथ आहेत. त्याच्या पाठीमागून महोदधि, भवनाथ, वगैरे प्रभाकरमतानुयायी असे ग्रंथकार झाले असून कोणी रामानुजाचार्य यांनींही तन्त्ररहस्य या नांवाचा एक प्राभाकरमतद्योतक ग्रंथ लिहिला आहे. परंतु ही प्रभाकराची परंपरा पुढें फारशी प्रस्तार पावली नाहीं. हल्लीं मीमांसेचे जे ग्रंथ प्रचलित आहेत, ते बहुतेक भाट्टमतानुयायी आहेत. प्रभाकरानें जीं मतें प्रतिपादित केलीं, तीं सर्व त्यानें नवीनच काढलेलीं होतीं, असें नाहीं. पूर्वीच्या वार्तिककारांपासून त्यानें तीं मतें घेतलेलीं होतीं. परंतु कुमारिलानें त्या मतांचें खंडन केल्यामुळें प्रभाकराचीं मतें मागें पडलीं, आणि कुमारिलाचें मत पुढें सरसावलें. कुमारिलभट्टांच्या पाठीमागून त्यांच्या मताचे अनुयायी असे जे कित्येक मोठमोठे ग्रंथकार झालेले आहेत, त्यांनीं आपलीं सर्व अधिकरणें आणि त्यांचीं प्रतिपादनें भाट्टमताच्या अनुरोधानेंच लिहिलेलीं आहेत. व श्रीमाधवाचार्य यांनीं

आपल्या जैमिनीयन्यायमालेमध्येंही कुमारिलभट्टांच्या मताचाच मुख्यत्वेंकरून पुरस्कार केलेला आहे. तरी पण कांहीं कांहीं ठिकाणीं त्यांनीं गुरुमताचाही उल्लेख केलेला आहे. अध्याय १, पाद १, यांतील अधिकरणें १, २, ३; अ. १, पा. २, यांतील अधिकरण २; अ. १, पा. ३, यांतील अधिकरणें ५, ६, ७, ८, ९, १०; अ. १, पा. ४, यांतील अधिकरणें २, ७, ८, ११, १२; अ. २, पा. १, यांतील अधिकरणें २, ३; अ. २, पा. २, यांतील अधिकरण १; या व इतर कांहीं अधिकरणांतून गुरुमताचा आणि भाट्टमताचा काय भेद आहे हें जैमिनीय न्यायमालेमध्यें पहावयाला सांपडतें. कित्येक ठिकाणीं विषयवाक्येंच निराळीं घेण्यांत आलेलीं आहेत; कांहीं ठिकाणीं हेतु निराळे देण्यांत आलेले आहेत; व कांहीं कांहीं सिद्धांतही भिन्न आहेत. त्याचप्रमाणें कोणतीं सूत्रें पूर्वपक्षाचीं मानावयाचीं आणि कोणतीं सिद्धान्ताचीं मानावयाची, किंवा कोणत्या अधिकरणांत कोणत्या सूत्रांचा समावेश करावयाचा, या बाबतींतही गुरु आणि भट्ट या दोन पक्षांमध्यें मतभेद झालेले आहेत. व अभाव, अर्थापत्ति, अभिहितान्वयवाद, वगैरेंच्या बाबतींत-त्याप्रमाणें दुसरे कित्येक तात्त्विक मतभेदही आहेत.

मीमांसावार्तिकं भाट्टं भट्टाचार्यकृतं हि तत् ।
तच्छिष्योऽप्यल्पभेदेन शबरस्य मतान्तरम् ।
प्रभाकरगुरुश्चक्रे तद्धि प्राभाकरं मतम् ॥

या श्लोकांत केलेल्या वर्णनावरून प्रभाकर हा कुमारिलाचा शिष्य असावा, असें प्राप्त होतें. परंतु प्रभाकरानें जर कुमारिलापासूनच विद्याग्रहण केलेलें असतें, तर त्या दोघांच्यामध्यें बहुधा इतका मतभेद उत्पन्न झाला नसता. यावरून व इतरही प्रमाणांवरून प्रभाकर हा कुमारिलाच्या पूर्वी झालेला असला पाहिजे.

कुमारिल.

आणि प्रभाकराच्या पाठीमागून कुमारिलाचा उदय झाला असला पाहिजे. कुमारिल हा पार्वतीपुत्र कुमार जो षडानन कुमार त्याचा अवतार होता, असें मानण्यांत येतें. हा प्रयाग येथें रहात असे व तो शंकराचार्यांचा समकालीन असावा. कुमारिलभट्टांचा काल ख्रिस्ती शकाच्या सातव्या शतकामध्यें केव्हां तरी असला पाहिजे, असें मानण्यांत आलेलें आहे. कुमारिलभट्टांनींही शबरस्वामींच्या भाष्यावर टीका लिहिलेली आहे. त्यांपैकीं पहिल्या अध्यायाच्या पहिल्या

पादावर श्लोकवार्तिक या नांवाची त्यांची टीका असून पहिल्या अध्यायांतील बाकी राहिलेले तीन पाद व दुसरा आणि तिसरा अध्याय यांच्यावर तन्त्रवार्तिक या नांवाची गद्यात्मक टीका त्यांनीं लिहिली आहे; व बाकीच्या नऊ अध्यायांवरील त्यांची टीका टुप्टीका या नांवानें प्रसिद्ध आहे. यांपैकीं श्लोकवार्तिकावर पार्थसारथिमिश्र यांची न्यायरत्नाकर या नांवाची टीका असून तन्त्रवार्तिकावर सोमेश्वरभट्टांची न्यायसुधा अथवा राणक या नांवांची सुप्रसिद्ध टीका आहे. भट्टोम्बेक या नांवाचा कुमारिलाचा एक शिष्य होता. मालतीमाधवाचा कर्ता भवभूति आणि हा भट्टोम्बेक हे दोघेहि एकच, असें कित्येकांचें मत आहे. या भट्टोम्बेकानेंही कुमारिलभट्टांच्या श्लोकवार्तिकावर एक टीका लिहिली आहे.

पार्थसारथिमिश्र.

कुमारिलभट्टांच्या पाठीमागून भाट्टमताची परंपरा विशेष जोरानें पुढें चालविणारे जे ग्रंथकार झाले, त्यांमध्यें श्रीपार्थसारथिमिश्र यांना अग्रस्थान दिलें पाहिजे. न्यायरत्नमाला, शास्त्रदीपिका, न्यायरत्नाकर आणि तन्त्ररत्न, हे त्यांचे मीमांसेवरील सुप्रसिद्ध ग्रंथ असून शास्त्रदीपिका हा ग्रंथ तर फारच उत्तम आहे. या वेळेपर्यंत प्रत्येक सूत्रावर भाष्य लिहिण्याची पद्धत होती. परंतु एकेक अधिकरण घेऊन त्यांतील पूर्वपक्ष आणि उत्तरपक्ष हे थोडक्यांत एकत्र संगृहीत करण्याची पद्धत पार्थसारथिमिश्र यांनीं प्रथमतः आपल्या शास्त्रदीपिकेमध्यें सुरू केली; व त्याच पद्धतीचें अवलंबन पुढें श्रीमाधवाचार्यांनीं आपल्या जैमिनीयन्यायमालेमध्यें केलेलें आहे. पार्थसारथिमिश्रांच्या शास्त्रदीपिकेच्या पहिल्या अध्यायांतील पहिल्या पादावर रामकृष्ण (इ. स. १५४३) यानें सिद्धान्तचन्द्रिका या नांवाची आणि बाक़ी राहिलेल्या सर्व भागावर सोमनाथ (इ. स. १७१०) यानें मयूखमालिका या नांवाची टीका लिहिली आहे. पार्थसारथिमिश्र हा एक मैथिलब्राह्मण असून त्याच्या बापाचें नांव यज्ञात्मा असें होतें. शास्त्रदीपिकेच्या प्रारंभीं

> न्यायाभासतमश्छन्नशास्त्रतत्त्वार्थदर्शिकाम् ।
> कुमारिलमतेनाहं करिष्ये शास्त्रदीपिकाम् ॥

हा जो श्लोक देण्यांत आलेला आहे, त्यावरून पार्थसारथिमिश्रानें कुमारिलमताच्या अनुरोधानें शास्त्रदीपिका लिहिली आहे, हें तर उघड होतच आहे; पण 'न्यायाभास' या शब्दांनीं प्रभाकरमताचा उल्लेख करण्यांत आलेला असून

त्या मतांचें शास्त्रदीपिकेमध्यें आपण खंडन करणार असल्याची प्रतिज्ञा पार्थसारथिमिश्रानें येथें केलेली दिसून येत आहे. पार्थसारथीनें कुमारिलाच्या तन्त्रवार्तिकावर टीका केलेली असल्यामुळें सातव्या शतकाच्या नंतर तो झालेला असला पाहिजे, हें उघड आहे. हा कुमारिलाचा शिष्य होता, असें किल्येकांचें मत आहे.

श्रीमाधवाचार्य.

पार्थसारथिमिश्रानें आपल्या शास्त्रदीपिकेंतील अधिकरणांच्याकरितां जे संग्रहश्लोक केलेले आहेत, तेच श्लोक घेऊन श्रीमाधवाचार्य यांनीं जैमिनीयन्यायमाला हा मीमांसेचा ग्रंथ लिहिला. विजयनगर येथील बुक्क आणि हरिहर या नांवाचे जे हिंदु राजे होऊन गेले, त्यांच्या दरबारामधील माधवाचार्य हे एक मोठे मुत्सद्दी होते. यांच्या बापाचें नांव मायण आणि आईचें नांव श्रीमती असें असून यांना सायण आणि भोगनाथ असे दोन भाऊ होते. सायण आणि माधव या राजकारणकुशल आणि विद्वन्मण्डलाग्रेसर अशा दोघां भावांनीं मिळून संस्कृत वाङ्मयामध्यें किती तरी ग्रंथ लिहिलेले आहेत. ऋग्वेदावरील भाष्य, यजुर्वेदभाष्य, सामसंहिताभाष्य, पंचविंशब्राह्मणभाष्य, षड्विंशब्राह्मणभाष्य, पाराशरस्मृतिव्याख्या, जैमिनीयन्याययाला, वैयासिकन्यायमाला, या व दुसऱ्याही किल्येक ग्रंथांचें कर्तृत्व सायन आणि माधव यांच्याकडे आहे. माधवाचार्य हे गृहस्थाश्रमी असतांना त्यांनीं हल्लींचा गोव्याचा प्रांत आपल्या विजयनगरच्या राजाकरितां वास्को–डि–गामाचा हिंदुस्थानांत प्रवेश होण्याच्या सुमारें १०७ वर्षांपूर्वीं जिंकून घेतला होता. व याच्या स्मरणार्थ तेथें माधवपुर या नांवाचें एक शहर त्यांनीं स्थापन केलें असून तें नांव अद्यापिही चालू आहे. माधवाचार्यांनीं शेवटीं संन्यास घेतला होता. व त्यामुळें ते विद्यारण्यस्वामी या नांवानेंही प्रसिद्ध आहेत. यांचा काळ १३३६ च्या सुमाराचा आहे. यांचा पूर्वमीमांसेवरील जैमिनीयन्यायमाला हा ग्रंथ मीमांसेचा अभ्यास करणाऱ्या नवीन विद्यार्थ्यांना फारच उपयोगी पडण्यासारखा आहे. मीमांसेवरील शाबरभाष्य खेरीज करून इतर ग्रंथ ह्मटले ह्मणजे नवीन वाचकाला बहुधा ते दुर्बोध असतात. पण श्रीमाधवाचार्यांची या जैमिनीयन्यायमालेमधील विषयप्रतिपादनाची पद्धति फारच सुगम असल्यामुळें त्यांतील विषय समजण्याला अडचण पडत नाहीं. माधवाचार्यांनीं या ग्रंथामध्यें प्राभाकरमत आणि भाट्टमत यांच्यामधील भेद किल्येक ठिकाणीं

दाखवून दिल्याचें पूर्वी सांगितलेंच आहे. परंतु याशिवाय वार्तिककार, भाष्यकार, वगैरे पूर्वींच्या ग्रंथकारांनीं जेथें भिन्न मतें प्रदर्शित केलीं आहेत, त्या स्थळांचाही त्यांनीं यांत उल्लेख केलेला आहे. (आनन्दाश्रम प्रत, पृष्ठें ३०, ३१, ३२, ४०, ८७, ११७, १७१, १८०, ३६२, ६२२ पहा.)

इतर ग्रंथकार.

येथपर्यंत मीमांसाशास्त्रांतील मोठमोठ्या ग्रंथकारांची क्रमशः माहिती दिली आहे. पण यांच्याशिवाय मीमांसेवरील दुसरेही पुष्कळ ग्रंथकार आहेत. कुमारिलभट्ट आणि शंकराचार्य यांचा समकालीन मण्डनमिश्र हा मीमांसेवरील एक मोठा ग्रंथकार असून तो काशी येथें रहात असे; व त्यानें विधिविवेक आणि मीमांसानुक्रमणी हे ग्रंथ लिहिले आहेत. जयन्तभट्ट यांचा न्यायमंजरी हा ग्रंथ नवव्या शतकाच्या अखेरीस लिहिला गेला असून तो मीमांसेवरील एक प्रतिष्ठित ग्रंथ आहे. रामानुजाचार्य नांवाच्या एका ग्रंथकारांनीं पार्थसारथिमिश्राच्या न्यायरत्नमालेवर नायकरत्न या नांवाची एक सुप्रसिद्ध टीका लिहिली आहे. खण्डदेव या नांवाचे मीमांसेवरील दुसरे एक मोठे लेखक आहेत. हे वाराणशी क्षेत्रीं रहात असून इ. स. १६६५ सालीं निवर्तले. भाट्टदीपिका आणि मीमांसाकौस्तुभ हे त्यांचे ग्रंथ असून भाट्टदीपिकेवरील शंभुदेव यांनीं (इ. स. १७०८) लिहिलेली प्रभावली नांवाची टीका प्रख्यात आहे. त्याचप्रमाणें राघवानंद यांनीं केलेला मीमांसासूत्रदीधिति हा ग्रंथ आणि भवनाथमिश्र यांनीं केलेला मीमांसानयविवेक हे ग्रंथही महत्त्वाचे आहेत. तसेच इतिहासप्रसिद्ध गागाभट्ट यांनींही भाट्टचिंतामणि या नांवाचा मीमांसेवर एक ग्रंथ लिहिला आहे. सोळाव्या शतकाच्या अखेरीला आप्पय्यदीक्षित यांनीं उपक्रमपराक्रम या ग्रंथाशिवाय आणखी विधिरसायन या नांवाचा ग्रंथ लिहिला असून त्याच्यावर त्यांनींच सुखोपयोजिनी या नांवाची टीका लिहिली आहे. या विधिरसायनाच्या विरुद्ध *श्रीगोपालभट्ट यांनीं विधिरसायनभूषण आणि श्रीशंकरभट्ट यांनीं विधिरसायनदूषण असे दोन ग्रंथ लिहिले आहेत. याशिवाय शंकरभट्ट यांनीं शास्त्रदीपिकेवरही एक टीका लिहिलेली असून मीमांसाबालप्रकाश हाही त्यांनींच रचिलेला एक उपयुक्त ग्रंथ आहे. याशिवाय मानमेयोदय या नांवाचा मीमांसेवरील एक ग्रंथ अलीकडे प्रसिद्ध झाला असून त्यांत बृहत् टीका, शालिकनाथ, कुमारिल, वगैरे कित्येक ग्रंथकारांच्या ग्रंथांचे उतारे दिलेले आहेत.

* अ. सं.

मीमांसान्यायप्रकाश.

परंतु या सर्व ग्रंथांमध्यें मीमांसाशास्त्राची थोडक्यांत पुष्कळ माहिती प्राप्त करून घेण्याच्या दृष्टीनें मीमांसान्यायप्रकाश हा ग्रंथ फार महत्त्वाचा आणि फार उपयोगी आहे. आपदेव यानें हा ग्रंथ लिहिलेला असल्यामुळें याला आपदेवी असें नांव सामान्यतः देण्यांत येतें. आपदेव हा गोदावरीच्या कांठीं रहाणारा एक महाराष्ट्रब्राह्मण असून त्याचें आडनांव देव असें असावें, असें दिसतें. याचा काल सतराव्या शतकाच्या अखेरीचा असला पाहिजे. 'आसीद् गोदावरीतीरे' इत्यादि श्लोकांवरून गोदावरीच्या कांठीं ह्मणजे पैठण, नाशिक, वगैरेसारख्या कोणत्या तरी ठिकाणीं हा रहात असला पाहिजे. आपदेवानें पूर्वमीमांसा व उत्तरमीमांसा यांच्यावर एकेक ग्रंथ लिहिला असून श्रीसदानंदयतिकृत वेदांतसार या ग्रंथावरही त्यानें टीका लिहिली आहे. परंतु त्याच्या बाकीच्या सर्व ग्रंथांमध्यें मीमांसान्यायप्रकाश हाच ग्रंथ अग्रगण्यत्वानें मान्य केला जातो. या ग्रंथाला प्रकरण ग्रंथ ह्मणून ह्मणण्यांत येतें. वृत्तिकारांची वृत्ति, शाबरभाष्य, प्रभाकराची बृहत् टीका, कुमारिलस्वामींचीं वार्तिकें, हे सर्व ग्रंथ सूत्रप्रधान आहेत, असें ह्मणण्यास हरकत नाहीं. कारण, या ग्रंथांतून एकेक सूत्र निरनिराळें घेऊन त्याच्यावर व्याख्यान करण्यांत आलेलें आहे. त्याच्यापुढें शास्त्रदीपिका, जैमिनीयन्यायमाला, वगैरे ग्रंथांतून अनेक सूत्रांमिळून झालेल्या अधिकरणांना प्राधान्य देण्यांत येऊन क्रमाक्रमानें प्रत्येक अधिकरण घेऊन त्या अधिकरणांतील विषयांचें विवेचन करण्यांत आलेलें आहे. परंतु त्यांच्या पुढील आपदेवी, अर्थसंग्रह, वगैरेसारखे जे संक्षिप्त ग्रंथ निर्माण झाले, त्यांत भावना, विधि, मन्त्र, नामधेय, निषेध, अर्थवाद, वगैरेसारखीं (बाकीच्या प्रकरणांकरितां प्रस्तुत पुस्तकाची प्रकरणानुक्रमणिका पहा) मीमांसाशास्त्रांतील निरनिराळीं प्रकरणें घेऊन त्यांचें प्रतिपादन करण्यांत आलेलें आहे. आणि ह्मणून यांना प्रकरणग्रंथ असें ह्मणतात. या आपदेवीच्या प्रकरणग्रंथामध्यें जीं प्रकरणें विवेचनाकरितां घेण्यांत आलेलीं आहेत, त्यांतील बहुतेक विषय जैमिनिसूत्रांच्या पहिल्या सहा अध्यायांतूनच घेतलेले आहेत. व उत्तरषट्कापैकीं दहाव्या व बाराव्या अध्यायांपैकीं पर्युदास वगैरेसारखे कांहीं विषय मात्र घेण्यांत आलेले आहेत. तरी पण नेहमीं उपयोगांत लागणाऱ्या अशा बहुतेक सर्व प्रकरणांचा संग्रह या ग्रंथांत केलेला

असल्यामुळें या पुस्तकाच्या अध्ययनानें मीमांसाशास्त्रामध्यें चांगलीच प्रगति होते. या ग्रंथावर आपदेवाचा मुलगा अनंतदेव यानें भाट्टालंकार या नांवाची टीका लिहिलेली आहे. व त्याशिवाय काशी येथील श्रीचिन्नस्वामीशास्त्री व कलकत्ता येथील श्रीकृष्णनाथ न्यायपंचाननभट्टाचार्य अशा दोघांच्या दोन टीका प्रसिद्ध आहेत.

अर्थसंग्रह.

याच आपदेवींतील सार काढून श्रीलौगाक्षिभास्कर यानें अर्थसंग्रह हा प्रकरणग्रंथ तयार केला आहे. याचा दुसरा प्रसिद्ध ग्रंथ ह्मटला ह्मणजे न्याय आणि वैशिषिक या मतांचें प्रतिपादन करणारा तर्ककौमुदी हा होय. लौगाक्षिभास्कर यापैकीं भास्कर हें ग्रंथकाराचें मुख्य नांव असून लौगाक्षि हें त्याचें गोत्राचें नांव किंवा उपनांव असलें पाहिजे. तर्ककौमुदीमध्यें 'सा मणिकर्णिका' 'स विश्वेश्वरः' असे उल्लेख आलेले असल्यामुळें तो काशीमध्यें रहात असावा, असा तर्क आहे. याच्यापेक्षां याची निश्चित अशी दुसरी कांहीं माहिती उपलब्ध नाहीं. परंतु यानें आपदेवीमधूनच आपल्या ग्रंथाचा बहुतेक निष्कर्ष काढलेला असल्यामुळें हा बहुतकरून सतराव्या शतकामध्येंच होऊन गेलेला असावा, असा अदमास आहे. अर्थसंग्रहाच्या मंगलाचरणामध्यें आणि तर्ककौमुदीच्या सुरुवातीला आणि शेवटीं मिळून लौगाक्षिभास्करानें एकंदर तीन श्लोक दिलेले असून (पुढील पुस्तकांतील पान १ व २ पहा) त्या तिन्ही श्लोकांतून त्यानें वासुदेव आणि रमा या दोन नांवांचा उल्लेख केलेला आहे. त्यावरून तीं त्याच्या आईबापांचीं नांवें कदाचित् असतील. पण कित्येक ठिकाणीं 'मुद्गल' हें त्याच्या बापाचें नांव दिलेलें आढळून येतें. तेव्हां वासुदेव आणि रमा या देवतांच्या स्मरणाबरोबर त्यानें आपल्या सपत्नीक गुरूलाही येथें वंदन केलें असण्याचा संभव आहे, असें 'मत्स्यादिरूपैः कृतलोकतोषं विद्यानिदानं परमं नमामि ।' या तर्ककौमुदींतील मंगलाचरणाच्या श्लोकांतील 'विद्यानिदानम्' या विशेषणावरून मानण्याला जागा आहे. लौगाक्षिभास्करानें बऱ्याच गोष्टी आपदेवीमधून घेतल्या आहेत, हें वर सांगितलेंच आहे. त्या आपदेवीमध्यें प्रारंभीं

यत्कृपालेशमात्रेण पुरुषार्थचतुष्टयम् ।
प्राप्यते तमहं वन्दे गोविन्दं भक्तवत्सलम् ॥

व शेवटीं

क्वाहं मन्दमतिः क्वेयं प्रक्रिया भाट्टसंमता ।
तस्माद्भक्तेर्विलासोऽयं गोविन्दगुरुपादयोः ॥
ग्रन्थरूपो मदीयोऽयं वाग्व्यापारः सुशोभनः ।
अनेन प्रीयतां देवो गोविन्दो भक्तवत्सलः ॥

'गोविंद' या नांवानें परमेश्वराबरोबर आपल्या गोविंदनामक गुरूचेंही आपदेवानें स्मरण केलें आहे, हें उघड होत आहे. त्याचप्रमाणें कदाचित् लौगाक्षिभास्करानेंही आपल्या ग्रंथांत आपल्या गुरूचें स्मरण केलेलें असणें अगदीं शक्य आहे.

आपदेवानें आपल्या गुरूच्या नांवाचा देवाच्या नांवाबरोबर उल्लेख केल्याचें एक उदाहरण वर दिलें आहे. पण त्याची अत्युज्वल गुरुभक्ति मीमांसान्यायप्रकाशामध्यें आणखीही एका ठिकाणीं अत्युत्कटत्वानें दृष्टोत्पत्तीस येते. तें स्थळ आपदेवीच्या अगदीं समाप्तीच्या सुमाराला आलेलें आहे. धर्माचें सगळें निरूपण करून झाल्यानंतर त्याच्यापुढें शेवटीं पुढीलप्रमाणें एक वाक्य आहे. तें असें:—'सोऽयं धर्मो यदुद्देशेन क्रियमाणस्तद्धेतुः । श्रीगोविन्दार्पणबुद्ध्या क्रियमाणस्तु निःश्रेयसहेतुः ।' निःश्रेयसामध्येंच ज्याचें पर्यवसान व्हावयाचें असा धर्म कोणता, तर अर्थातच परमेश्वरार्पणबुद्धीनें आचारिलेला जो धर्म, त्याच्या पासूनच निःश्रेयस ह्मणजे मोक्ष प्राप्त व्हावयाचा, हें अगदीं उघड आहे. व या ठिकाणीं 'सोऽयं धर्मो यदुद्दिश्य विहितस्तदुद्देशेन क्रियमाणस्तद्धेतुः । ईश्वरार्पणबुद्ध्या क्रियमाणस्तु निःश्रेयसहेतुः ।' असें अर्थसंग्रहामध्यें लौगाक्षिभास्करानेंही ह्मटलेलें आहे. येथें 'ईश्वरार्पणबुद्ध्या' 'यामध्यें 'ईश्वर' या शब्दाचा जो प्रयोग लौगाक्षीनें केला आहे, तो अगदीं बरोबर आहे. पण 'ईश्वर' असा सामान्य निर्देश करणें योग्य असतां आपदेव यानें येथें तदर्थद्योतनासाठीं 'गोविंद' या द्व्यर्थी अशा विशेष शब्दाचा प्रयोग केला आहे, यावरून त्याचा गुरु 'गोविंद' हाच असून त्याच्याविषयीं आपदेवाच्या मनांत अतिशय पूज्य बुद्धि असली पाहिजे, हें व्यक्त होतें.

मीमांसाग्रंथांतील सूत्रें, विषयवाक्यें, उदाहरणें, लक्षणें आणि सिद्धान्त, हे सर्वत्र एकच असल्यामुळें एका ग्रंथकाराची भाषा आणि विषयाची मांडणी ही दुसऱ्या ग्रंथकाराच्या ग्रंथामध्यें पुष्कळ वेळां एकसारखी दिसून येते.

त्यामुळें आपदेव आणि लौगाक्षिभास्कर यांच्या ग्रंथांमध्यें साम्य आढळून आलें, ह्मणून त्यांत लौगाक्षिभास्कराच्या ग्रंथाला कांहीं कमीपणा आहे, असें नाहीं. लौगाक्षिभास्कर झाला ह्मणून तो उत्पत्तिविधि आणि विनियोगविधि, नियम आणि परिसंख्या, किंवा निषेध आणि पर्युदास, इत्यादिकांबद्दलची माहिती नवीन कोठून देणार? जैमिनीच्या सूत्रांपासून आपदेवाच्या न्यायप्रकाशापर्यंत जी विचारसरणी चालत आली, तीच लौगाक्षिभास्करानें आपल्या अर्थसंग्रहामध्यें पुढें चालविणें हें अगदीं साहजिक आहे. खुद्द आपदेवानेंही श्रीपार्थसारथिमिश्रांच्या न्यायरत्नमालेमधून कित्येक विषय जसेच्या तसे घेतले असल्याचें चिन्नस्वामीशास्त्री यांनीं आपल्या प्रस्तावनेमध्यें दाखविलें आहे. तरी पण आपदेवी आणि अर्थसंग्रह या दोन ग्रंथांच्या अन्तर्गत रचनेची आपण तुलना करून पाहूं लागलों, तर लौगाक्षिभास्करानें आपदेवींतील कांहीं विषयांचा क्रम आपल्या अर्थसंग्रहामध्यें बदलून त्या बाबतींत निःसंशय सुधारणाच केली आहे.

आपदेवीमध्यें आणि अर्थसंग्रहामध्यें विषयप्रतिपादनाला सुरुवात सारख्याच रीतीनें झालेली आहे. पुढें भावनेचा विचार प्राप्त होऊन भावना ही शाब्दी आणि आर्थी अशा दोन प्रकारची असते असें सांगून शाब्दी भावनेच्या अंशत्रयापैकीं 'प्राशस्त्यज्ञानमितिकर्तव्यतात्वेन संबध्यते ।' असें इतिकर्तव्यताकांक्षेच्या संबंधानें निवेदन करण्यांत आलें. येथपर्यंत आपदेवी आणि अर्थसंग्रह या दोन्ही ग्रंथांचा क्रम बरोबर चालला. परंतु येथें वरील उताऱ्यामध्यें 'प्राशस्त्य' हा जो शब्द आला, त्यावरून आपदेव हे एकदम अर्थवादाकडे वळले; व अर्थवादालाही वेदामध्यें अर्थवत्त्व असतें, असें सांगतांना जो 'वेद' शब्द आला, त्याच्या अनुषंगानें ते 'स च वेदो विधिमन्त्रनामधेयनिषेधार्थ। वादात्मकः' असें विधान करून एकदम विध्यादिकांच्या विचाराकडे वळले; आणि अशा रीतीनें आधीं उपक्रान्त केलेल्या अशा ज्या दोन जवळजवळच्या शाब्दी आणि आर्थी भावना त्यांच्यामध्यें आपदेवांचा सगळा शेकडों पानांचा मीमांसान्यायप्रकाश ग्रंथ येऊन पडला; आणि त्यामुळें पहिल्या एक दोन पानावर शाब्दी भावना आणि शेवटच्या एक दोन पानावर आर्थी भावना असा विसंगत क्रम उत्पन्न झाला आहे. परंतु लौगाक्षिभास्करानें आपल्या अर्थसंग्रहामध्यें या दोषाचें दूरीकरण मोठ्या दक्षतेनें केलें आहे. शाब्दी भावनेच्या

इतिकर्तव्यताकांक्षेचा विचार संपल्याबरोबर त्यानें आधीं भावनेचें प्रकरण हातीं घेऊन संपविलें आहे. व नंतर मग 'अथ को वेद इति चेदुच्यते । अपौरुषेयं वाक्यं वेदः । स च विधि–मंत्र–नामधेय–निषेधा–र्थवाद–भेदात्पञ्चविधः ।' (पान ४९ पहा) असा उपक्रम करून तो विध्यादिक विषयांच्या विवेचनाकडे वळला आहे. व त्यामुळें त्याच्या ग्रन्थाला सुसंगतपणा आला आहे.

प्रस्तुत पुस्तकांतील बरेचसे बारिक सारिक पाठ कित्येक छापिल पुस्तकें आणि हस्तलिखित पोथ्या यांवरून शुद्ध करून घेण्यांत आलेले आहेत. पण कित्येक विशेष पाठभेदांचें जें एक परिशिष्ट (४) शेवटीं जोडलें आहे, त्यावरून अर्थसंग्रहांतील कांहीं कांहीं अपपाठ शुद्ध करण्याच्या कामीं आपदेवी हेंच एक मुख्य साधन कसें आहे, हें लक्षांत येण्यासारखें आहे.

या ग्रन्थावर श्रीरामेश्वर भिक्षूंची एक व श्रीकृष्णनाथ न्यायपंचानन भट्टाचार्य यांची एक अशा दोन सुबोध टीका असून डॉ. थीबो यांनीं या ग्रंथाचें इंग्रजी भाषांतर कित्येक वर्षांपूर्वी प्रसिद्ध केलें आहे. श्रीरामेश्वर भिक्षूंच्या टीकेचा उल्लेख पुढील ग्रंथांत करतांना कित्येक ठिकाणीं त्यांच्या समग्र नांवाचा निर्देश न करितां 'टीका', 'टीकाकार', असेच नुसते शब्द वापरण्यांत आलेले आहेत; तेथें त्या शब्दांनीं रामेश्वर भिक्षूंच्या टीकेचाच उल्लेख केलेला आहे, असें समजावें.

संस्कृतांतील मूळ अर्थसंग्रह हें पुस्तक फारसें मोठें आहे, असें नाहीं. परंतु त्यांतील विषय बराच दुर्बोध आहे. संस्कृतांतील उत्तरमीमांसेचा, ह्मणजे ब्रह्मविद्येचा, मराठी वाचकांना बराच परिचय झालेला आहे. परंतु पूर्वमीमांसेची तशी स्थिति नाहीं. यांतील विषय केवळ मराठी अशा वाचकांना क्वचित्‌च अवगत असतील. व या विषयासंबंधानें मराठीमध्यें कांहीं ग्रंथही झालेले नाहींत. कित्येक वर्षांपूर्वी कै० महादेव मोरेश्वर कुंटे यांनीं षड्दर्शनचिंतनिका या नांवाच्या एका मासिक पुस्तकाच्या द्वारानें जैमिनीच्या सूत्रांचें मराठी भाषांतर देण्याचा उपक्रम सुरू केला होता. पण नुसत्या सूत्रांच्या अर्थज्ञानापासून मीमांसाशास्त्राचें खरें आणि विस्तृत महत्त्व समजणें शक्य नाहीं. व तो सूत्रांच्या भाषांतराचा प्रयत्नही अर्धवटच राहून गेला. या पूर्व इतिहासाच्या दृष्टीनें पहातां प्रस्तुतचें पुस्तक हें महाराष्ट्र वाङ्मयामध्यें मीमांसाशास्त्रावरील पहिलें पुस्तक होय, असें ह्मणण्यास हरकत

नाहीं. व आणखीही एका अर्थानें हें अर्थसंग्रहाचें पुस्तक मीमांसाशास्त्रावरील पहिलें पुस्तक आहे. कारण, संस्कृतांतून मीमांसेचा अभ्यास करणारांना हेंच पुस्तक पहिल्यानें शिकविलें जातें. परंतु मराठींतील वाचकांना या विषयाची सविस्तर माहिती व्हावी या हेतूनें या अर्थसंग्रहांतील विषयांच्या अनुषंगानें मीमांसाशास्त्रांतील इतरही अनेक उपयुक्त विषयांचें प्रतिपादन या पुस्तकांत करण्यांत आलेलें आहे. या पुस्तकांत ज्यांच्यामधून अवतरणें घेतलीं आहेत आणि ज्यांचे उल्लेख केलेले आहेत, असे भाष्यकारादिक अनेक ग्रंथकार आणि त्यांच्या ग्रंथांतील अनेक अवतरणें आणि अधिकरणें यांच्यावद्दल शेवटीं जीं दोन (५ आणि ६) परिशिष्टें जोडिलीं आहेत, त्यांवेरून या पुस्तकांतील विषय-प्रतिपादनाचा प्रांत किती विविध आणि व्यापक करण्यांत आलेला आहे, याची कल्पना येण्यासारखी आहे. या मीमांसाशास्त्रामध्यें श्रौतकर्मांचाच सगळा ऊहापोह केलेला असतो आणि त्याच्याशीं तर सांप्रतकाळीं आपल्या बहुजनसमाजाला कांहीं कर्तव्य नाहीं, अशी एक कल्पना या शास्त्रासंबंधानें कित्येकांच्या मनांत उत्पन्न झालेली आहे. पण ही कल्पना चुकीची आहे. कारण, यांत सकृद्दर्शनीं जरी श्रौताचा थोडासा संबंध येत असला, तरी अखेरीस त्याचें पर्यवसान बुद्धीची तीव्रता, कुशाग्रता आणि न्यायनिपुणता, हे गुण वृद्धिंगत करण्यामध्येंच होत असतें, यांत संशय नाहीं. सारांश, बौद्धिक सूक्ष्मतेचें संवर्धन होण्याला हें एक उत्तम साधन आहे.

अशा प्रकारचें हें पुस्तक प्रसिद्ध करून महाराष्ट्रीय वाचकांच्यापुढें मांडण्याचें संपूर्ण श्रेय केवळ निर्णयसागर प्रेसचे मालक आणि व्यवस्थापक यांच्याकडेच सर्वतोपरी आहे; आणि त्याबद्दल त्यांचे जितके आभार मानावे. तितके थोडेच आहेत. त्यांनीं आतांपर्यंत संस्कृतमधील मीमांसेवरील अनेक महत्त्वाचे ग्रंथ प्रसिद्ध केले असून हल्लीं या मराठींतीलही मीमांसेवरील एका पुस्तकाच्या प्रसिद्धीकरणाला त्यांच्याकडून प्रोत्साहन मिळत आहे, याबद्दल ते निःसंशय अभिनंदनाला पात्र आहेत.

पुणें.
वर्षप्रतिपदा, १८४९.

शि. म. परांजपे.

अर्थसंग्रहप्रकरणानुक्रमणिका.

॥ श्री ॥

लौगाक्षिभास्करविरचित

अर्थसंग्रह.

(१) मंगलाचरण.

वासुदेवं रमाकान्तं नत्वा लौगाक्षिभास्करः ।
कुरुते जैमिनिनये प्रवेशायार्थसंग्रहम् ॥ १ ॥

श्रीरमाकांत जो वासुदेव त्याला नमस्कार करून महामुनि जैमिनि यांनीं विरचित असें जें द्वादशाध्यायात्मक मीमांसाशास्त्र, त्या शास्त्रामध्यें विद्यार्थ्यांचा प्रवेश होण्याकरितां लौगाक्षिभास्कर हे अर्थसंग्रह या नांवाचा ग्रंथ करीत आहेत.

वरील श्लोकामध्यें मंगलाचरणाच्या निमित्तानें लौगाक्षिभास्करानें रमाकांत जो वासुदेव त्याचें नमन केलेलें आहे. मीमांसाशास्त्रावरील एका ग्रंथाच्या मंगलाचरणप्रसंगीं रमाकांत वासुदेव या देवतेच्या विशेष नांवानेंच भगवंताचें स्मरण करण्यांत कांहीं विशेष औचित्य किंवा आवश्यकता आहे, असें दिसत नाहीं. रमाकांत आणि वासुदेव हीं विष्णूचीं नांवें आहेत, आणि 'अग्निर्वै देवानामवमो विष्णुः परमः' इत्यादि अनेक वचनांप्रमाणें विष्णु ही परमपूज्य देवता आहे, व यज्ञामध्येंही विष्णुदेवतेला उद्देशून हविर्भाग दिले जातात, ही गोष्ट खरी आहे. व त्या दृष्टीनें येथील मंगलाचरणप्रसंगीं विष्णूचें वंदन युक्त आहे, यांत शंका नाहीं. पण त्या विष्णूच्या अनेक नांवांपैकीं रमाकांत आणि वासुदेव हींच नांवें लौगाक्षिभास्करानें येथें कां घेतलीं आहेत, हा प्रश्न आहे. व या प्रश्नासंबंधानें लौगाक्षिभास्कराच्या अर्थसंग्रहावरील टीकाकार, परमहंस श्रीरामेश्वरभिक्षु, यांनींही कांहीं समाधान सांगितलेलें नाहीं. परंतु रमाकांत आणि वासुदेव हींच नांवें घालण्यामध्यें लौगाक्षिभास्कराचा कांहीं तरी हेतु असला पाहिजे. कारण लौगाक्षिभास्करानें केलेल्या ग्रंथांपैकीं तर्ककौमुदी हा जो दुसरा एक ग्रंथ उपलब्ध आहे, त्याच्या प्रारंभीं

श्रीवासुदेवं नवनीरदाभं रमाधरालङ्कृतपार्श्वभागम् ।
मत्स्यादिरूपैः कृतलोकतोषं विद्यानिदानं परमं नमामि ॥

आणि शेवटीं

श्रीवासुदेवं सुरवैरिभङ्गं रमाधरालिङ्गितसुन्दराङ्गम् ।
पादाब्जसंभूतपवित्रगङ्गं नमामि तं वारितदोषसङ्गम् ॥

असे हे दोन श्लोक आलेले आहेत. आणि त्या दोन्हीही श्लोकांमध्यें वासुदेव आणि रमा या नांवांचा उल्लेख आलेला आहे. यावरून प्रस्तुत ठिकाणचीं वासुदेव आणि रमाकांत हीं केवळ विष्णूचींच नांवें नसून त्यांतील वासुदेव आणि रमा या नांवांशीं लौगाक्षीचा कांहीं तरी विशेष संबंध असला पाहिजे, असें दिसतें. कदाचित् लौगाक्षीचा पिता आणि माता यांचीं हीं नांवें असणें संभवनीय आहे. आणि म्हणून ग्रंथारंभीं भगवान् विष्णूच्या बरोबर लौगाक्षीनें आपल्या मातापितरांनाही येथें वंदन केलें असावें, असें अनुमान काढण्याला जागा आहे. परंतु कित्येक ठिकाणीं लौगाक्षिभास्कराच्या बापाचें नांव 'मुद्गल' असें दिलेलें आहे. तेव्हां तेंच जर त्याचें खरें आणि एकच नांव असेल, तर ही वर दिलेली कल्पना जुळणार नाहीं. तेव्हां कदाचित् त्यानें या श्लोकांत आपल्या गुरूचा किंवा आपल्या इष्ट देवतेचा उल्लेख केला असेल, असेंही असण्याचा संभव आहे.

---

(२) तत्रारम्भकसूत्रावतरणम् ।

येथपर्यंत सांगितल्याप्रमाणें मंगलाचरण करून झाल्यानंतर ग्रंथकार आतां आपल्या ग्रंथाच्या विषयाला प्रत्यक्ष प्रारंभ करीत आहे. पण या ग्रंथाचा विषय कोणता, हा प्रश्न साहजिकपणें पहिल्यानेंच मनामध्यें उद्भवतो. त्याचें समाधान असें आहेः वेदामध्यें उपनिषदादिक जो उत्तरभाग आहे, तो वगळला असतां, बाकीच्या मंत्रब्राह्मणादिक वेदाच्या पूर्वभागामध्यें यज्ञयागादिकांच्या संबंधानें अनेक विधानें सांगितलेलीं आहेत. त्यांची व्यवस्था कशी लावावयाची, त्यांतील विधि कोणते आणि अर्थवाद कोणते, त्यांच्यांतील शेषशेषिभाव कसा ठरवावयाचा, त्यांच्या अनुष्ठानाचा क्रम कसा असावा, त्यांतील कर्मांचे अधिकारी कोण असावेत, त्यांचे प्रकृतिविकृतिभाव कसे ठरवावे, त्यांतील कोणत्या

विधानांचे अतिदेश कोठें करावे आणि कोठें करूं नयेत, वगैरे अनेक प्रकारचे प्रश्न त्या वेदवचनांचे अर्थ लावतांना उत्पन्न होतात. असल्या ह्या सगळ्या प्रश्नांचा ऊहापोह भगवान् श्रीमहामुनिजैमिनि यांनीं आपल्या पूर्वमीमांसा-दर्शनामध्यें केला आहे. या मीमांसाशास्त्राचा सांगोपांग विचार करण्याकरितां जैमिनीनें आपल्या मीमांसादर्शनामध्यें एकंदर सुमारें २७४५ सूत्रें रचिलीं असून त्यांतील विषयविभागाच्या दृष्टीनें त्यानें या सगळ्या सूत्रांचे मिळून एकंदर बारा अध्याय केले आहेत. यांपैकीं पहिल्या सहा अध्यायांना 'पूर्वषट्क' आणि पुढल्या सहा अध्यायांना 'उत्तरषट्क' असें ह्मणतात. या बारा अध्यायांपैकीं तिसरा, सहावा, आणि दहावा या तीन अध्यायांचे प्रत्येकीं आठ आठ पाद केलेले आहेत; आणि बाकी राहिलेल्या नऊ अध्यायांत इतर ठिकाणच्या नेहमींच्या पद्धतीप्रमाणें प्रत्येकीं चारच पाद आहेत; ह्मणजे अशा रीतीनें एकंदर पाद-संख्या साठ होते. या साठ पादांपैकीं प्रत्येक पादामध्यें फिरून कित्येक अधिकरणें असतात. मीमांसाशास्त्रांतील या अधिकरणांची एकंदर संख्या सुमारें एक हजार आहे. त्या अधिकरणांतून पूर्वीं सांगितलेल्या सूत्रांपैकीं कांहीं सूत्रें पूर्वपक्षाचें काय ह्मणणें आहे हें सांगण्याकरितां योजिलेलीं असतात; व त्यानंतर त्या सूत्रांतील पूर्वपक्षाचें खंडण करण्याकरितां दुसरीं उत्तरपक्षांतील सूत्रें योजण्यांत येतात; व अशा रीतीनें शास्त्रसंमत असा सिद्धांत प्रस्थापित करण्यांत येतो. जैमिनीनें आपल्या पूर्वमीमांसादर्शनाच्या द्वादश अध्यायांमध्यें मीमांसाशास्त्राचे सर्व सिद्धांत अशा रीतीनें सांगितले आहेत, ह्मणून या शास्त्राला "द्वादशलक्षणी" असेंही कोणी कोणी ह्मणतात. येथें लक्षण ह्मणजे अध्याय, असा अर्थ होय. या मीमांसादर्शनाच्या सूत्रांवरून जे सिद्धांत जैमिनीनें प्रस्थापित केलेले आहेत, तेच सिद्धांत घेऊन त्यांच्याविषयीं पुढील निरनिराळ्या मीमांसकांनीं निरनिराळे ग्रंथ लिहिलेले आहेत. त्यांच्याप्रमाणेंच लौगाक्षिभास्कर हा अर्थ-संग्रह या नांवाचा मीमांसाशास्त्रावरील हा प्रस्तुतचा एक संग्रहग्रंथ लिहिण्याला सुरुवात करीत आहे.

या ग्रंथाला अर्थसंग्रह असें जें नांव दिलें आहे, त्याचें कारण येणेंप्रमाणें:- जैमिनीनें आपल्या मीमांसातंत्राचे बारा अध्याय केलेले आहेत, हें वर सांगितलेंच आहे. व त्या बारा अध्यायांत येणाऱ्या विषयांचें सामान्य स्वरूप काय आहे, तेंही वर सांगितलेंच आहे. परंतु त्या बारा अध्यायांतील विषयविभागांना

शास्त्रोक्त अशीं ठराविक बारा नांवें आहेत. तीं अशीं:—१ धर्मप्रमाणं, २ धर्माधर्मभेदौ, ३ शेषशेषिभावः, ४ क्रत्वर्थपुरुषार्थभेदेन प्रयुक्तिविशेषः, ५ श्रुत्यर्थपाठनादिक्रमभेदः, ६ अधिकारविशेषः, ७ सामान्यातिदेशः, ८ विशेषातिदेशः, ९ ऊहः, १० बाधः, ११ तन्त्रम्, १२ प्रसङ्गश्च. याच संबंधाच्या माधवाचार्यांच्या दोन कारिका पुढीलप्रमाणें आहेत.

धर्मो द्वादशलक्षण्या व्युत्पाद्यस्तत्र लक्षणैः ।
प्रमाणभेदशेषत्वप्रयुक्तिक्रमसंज्ञकाः ॥
अधिकारोऽतिदेशश्च सामान्येन विशेषतः ।
ऊहो बाधश्च तन्त्रं च प्रसङ्गश्चोदिताः क्रमात् ॥

अशा प्रकारचे हे जे बारा अध्यायांतील निरनिराळे पदार्थ, तेच अर्थ होत. आणि या अर्थांचीं संक्षिप्त शब्दांनीं या ग्रंथामध्यें लक्षणें सांगून तीं संगृहीत केलीं आहेत, ह्मणून या ग्रंथाला अर्थसंग्रह असें नांव दिलेलें आहे.

आतां कोणत्याही ग्रंथाला प्रारंभ करावयाचा झाला, तर त्यांतील विषय, अधिकारी, प्रयोजन आणि संबंध, या चार गोष्टींचें प्रथम स्पष्टीकरण करणें जरूर असतें. परंतु हा ग्रंथ एकंदर मीमांसाशास्त्रापैकींच एक असल्याकारणानें त्या मूळ मीमांसाशास्त्राचें जें अनुबंधचतुष्टय, तेंच येथेंही समजावें. कारण त्याच्या-पेक्षां येथील अनुबंधचतुष्टय भिन्न असण्याचें कांहीं कारण नाहीं. सारांश, येथें धर्म हा (१) विषय; ज्यानें वेद आणि वेदांगें यांचें अध्ययन केलें आहे आणि ज्याला धर्म जाणण्याची इच्छा आहे, तो (२) अधिकारी; धर्माच्या अनुष्ठानानें स्वर्गाची प्राप्ति व्हावी, हें (३) प्रयोजन; आणि या शास्त्रापासून धर्माचा बोध व्हावा, हा बोध्यबोधकस्वरूपी (४) संबंध होय.

अशा रीतीनें या अनुबंधचतुष्टयाच्या संबंधानें स्पष्टीकरण झाल्यानंतर आतां आपण ग्रंथाच्या प्रारंभाकडे वळूं. पण हा सगळा ग्रंथच जैमिनीच्या मूळ द्वादशाध्यायीवर अवलंबून असल्यामुळें, वर सांगितलेल्या अनुबंधचतुष्टयाप्रमाणेंच त्या द्वादशलक्षणी मीमांसाशास्त्राचा जो प्रारंभ, तोच आपल्या या प्रस्तुतच्या लहानशा संग्रहग्रंथाचाही प्रारंभ असणार, हें उघडच आहे. ह्मणून जैमिनीच्या पूर्वमीमांसेमधील एकंदर सूत्रांपैकीं "अथातो धर्मजिज्ञासा" हें जें पहिलें सूत्र आहे, तेंच सूत्र येथें अवतीर्ण करून घेऊन त्या सूत्राच्या विवेचनाला ग्रंथकार पुढील वाक्यांत प्रवृत्त होत आहे.

अथ परमकारुणिको भगवाञ्जैमिनिर्धर्मविवेकाय द्वादशलक्षणीं प्रणिनीय तत्रादौ धर्मजिज्ञासां सूत्रयामास 'अथातो धर्मजिज्ञासे'ति। अत्राथशब्दो वेदाध्ययनानन्तर्यवचनः। अतःशब्दो वेदाध्ययनस्य दृष्टार्थत्वं ब्रूते।

वेदाच्या पूर्वभागामध्यें जो धर्मविषय सांगितलेला आहे, त्यासंबंधानें पुढें लोकांना योग्य निर्णय करतां यावा, या हेतूनें लोकांवर अनुग्रह करण्याविषयींची अतिशय कळकळीची बुद्धि ज्यांच्या मनामध्यें आहे, अशा भगवान् जैमिनि महामुनींनीं पुढें करावयाचा जो द्वादशाध्यायात्मक मीमांसादर्शनाचा सगळा ग्रंथ तो आपल्या मनांत बुद्ध्युपस्थित करून (प्र+नि+नीय) त्या ग्रंथांतील धर्मजिज्ञासेसंबंधाचें हें पहिलें सूत्र 'अथातो धर्मजिज्ञासा' या प्रकारानें विरचित केलें आहे.

जैमिनीनेंच हें मीमांसाशास्त्र रचिलें, असे नेहमीं उल्लेख येतात. पण याच्या उलट दुसरे उल्लेख नाहींत असें नाहीं. या शास्त्राची जैमिनीच्या पूर्वींची परंपरा पुढीलप्रमाणें कोठें कोठें आढळते. 'ब्रह्मा प्रजापतये मीमांसां प्रोवाच, सोऽपीन्द्राय, सोऽप्यग्नये, स च वसिष्ठाय, सोऽपि पराशराय, पराशरः कृष्णद्वैपायनाय, सोऽपि जैमिनये, स च स्वोपदेशादनन्तरमिमं न्यायं ग्रन्थे निबद्धवानिति। क्वचित्तु ब्रह्मा महेश्वरो वा प्रजापतये मीमांसां प्रोवाच प्रजापतिरिन्द्रायेन्द्र आदित्यायेत्येवमादिपाठान्तरम्'। (सिद्धान्तचंद्रिका).

जैमिनीला या ठिकाणीं परमकारुणिक असें जें विशेषण लाविलेलें आहे, तें अगदीं योग्य आहे. मन्त्रब्राह्मणादिकांचे भिन्न भिन्न अर्थ निरनिराळ्या लोकांकडून करण्यांत येऊं लागलेले होते, अशा वेळीं सगळ्यांची एकवाक्यता करण्यांत आली नसती, तर अनवस्थाप्रसंग प्राप्त झाला असता. आत्रेय, ऐतिशायन, कामुकायन, कार्ष्णाजिनि, इत्यादि भिन्नमतवादी ऋषींचे उल्लेख मीमांसेच्या सूत्रांतून आलेले आहेत. अशा भिन्न मतांची एकवाक्यता करून जैमिनीनें लोकांवर मोठा अनुग्रहच केलेला आहे, यांत संशय नाहीं. आणि ह्मणूनच त्याला परमकारुणिक असें ह्मटलें आहे. आपदेव यांनीं केलेल्या मीमांसान्यायप्रकाश अथवा आपदेवी या ग्रंथामध्येंही भगवान् जैमिनीला परमकारुणिक असेंच विशेषण लाविलेलें आहे.

आतां वर दिलेल्या पहिल्या सूत्रामध्यें 'अथ' आणि 'अतः' हे जे दोन शब्द आलेले आहेत, त्यांचें प्रयोजन सांगण्यांत येत आहे. पैकीं 'अथ' शब्द हा वेदाचें अध्ययन झाल्यानंतर धर्मजिज्ञासा करावी असें सांगण्याकरितां घातला आहे. आणि 'अतः' हा शब्द—वेदाचें अध्ययन दृष्टार्थ (ह्मणजे दृष्टफलदायक) असल्यामुळें या दृष्टार्थत्वाच्या कारणासाठीं धर्मजिज्ञासा करावी—असा अर्थ व्यक्त करितो. 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' हें उत्तरमीमांसेचें याच्यासारखेंच पहिलें सूत्र आहे, व तेथेंही 'अथ' आणि 'अतः' यांचे शंकराचार्यांनीं आनंतर्यवाचक आणि हेतुवाचक असेच अर्थ घेतले आहेत.

शिवाय 'अथातो धर्मजिज्ञासा' या सूत्राचा अर्थ करतांना कित्येक टीकाकार पुढीलप्रमाणें लिहितात. धर्म हा आचरण करण्यासाठीं जसा जाणला पाहिजे, त्याचप्रमाणें अधर्माचा त्याग करण्यासाठीं तो अधर्म कोणता हेंही जाणणें जरूर आहे; ह्मणून सूत्रांतील धर्म या शब्दाची लक्षणा केली असतां त्यापासून धर्म आणि अधर्म असे दोन्हीही अर्थ निघतात, असें जाणावें. किंवा 'अथातो धर्मजिज्ञासा' या सूत्राचा 'अथातः अधर्मजिज्ञासा' असाही पदच्छेद होऊं शकत असल्याकारणानें परिवर्जनासाठीं अधर्मांचेंही ज्ञान जरूर आहे, असा अर्थ करावा. 'धर्मग्रहणं चोपलक्षणार्थम्—अधर्मस्यापि हानाय जिज्ञास्यत्वात् । अकारप्रश्लेषेण वा सूत्रमधर्मजिज्ञासायामपि व्याख्येयमिति निरवद्यम् ॥'—शास्त्रदीपिका.

'अथातो धर्मजिज्ञासा' या सूत्राच्या पुढील दुसरें 'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः' हें जें सूत्र त्याच्यापासून 'अन्वाहार्ये च दर्शनात्' हें जें बाराव्या अध्यायांतील शेवटचें सूत्र तेथपर्यंतचीं सगळीं सूत्रें मिळून जें धर्मविचारशास्त्र त्या धर्मविचारशास्त्राला प्रारंभ करावा किंवा न करावा, हा या पहिल्या सूत्रांतील अधिकरणाचा विषय आहे. येथें कोणी पूर्वपक्षी असें ह्मणतात कीं, 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' (तै० आ० १६) असें जरी वेदवचन आहे, तरी वेदाच्या अक्षरांचें ग्रहण झालें आणि तीं अक्षरें पाठ ह्मणतां आलीं, ह्मणजे तो अध्ययनविधि शेवटास नेल्यासारखा झाला. त्याला अर्थग्रहणच झालें पाहिजे, असें नाहीं. याकरितां या धर्मविचारशास्त्राचा ह्मणजे मीमांसाशास्त्राचा प्रारंभच करूं नये, असें पूर्वपक्षाच्या मताप्रमाणें प्राप्त होतें. परंतु हें बरोबर नाहीं. धर्मविचारशास्त्राची तर आवश्यकता आहे. ह्मणून ती आवश्यकता कशी आहे आणि या

धर्मविचारशास्त्राचा प्रारंभ कां केला पाहिजे, हें दाखविण्याकरितां लौगाक्षिभास्करानें पुढील पंक्ती लिहिल्या आहेतः—

(३) धर्मविचारशास्त्रस्यावश्यकता ।

'स्वाध्यायोऽध्येतव्य' इत्यध्ययनविधौ तदध्ययनस्यार्थज्ञानरूपदृष्टार्थकत्वेन व्यवस्थापनात् । तथाच वेदाध्ययनानन्तरं यतोऽर्थज्ञानरूपदृष्टार्थकं तदध्ययनमतो हेतोर्धर्मस्य वेदार्थस्य जिज्ञासा कर्तव्येति शेषः । जिज्ञासापदस्य विचारे लक्षणा । अतो धर्मविचारशास्त्रमिदमारम्भणीयमिति शास्त्रारम्भसूत्रार्थः ।

'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' या वाक्यांत जो अध्ययनाचा विधि सांगितलेला आहे, तो वेदांतील नुसतीं अक्षरें पाठ ह्मणतां आलीं, ह्मणजे तेवढ्यानें पर्यवसान पावतो, असें मानणें चुकीचें आहे. वेदाचें अध्ययन जें करावयाला सांगितलें आहे, त्यांत कांहीं तरी प्रयोजन आहे. वेदांत सांगितलेल्या गोष्टींचें अर्थज्ञान व्हावें, व अमक्या ठिकाणचा अमका अर्थ बरोबर आहे आणि दुसरा अर्थ चुकीचा आहे, असा निर्णय करितां यावा, हें त्या अध्ययनविधीचें उघड उघड दिसून येणारें असें दृष्ट फल आहे. आणि मीमांसाशास्त्र अर्थज्ञानाच्या साधनानें हेंच धर्मविचाराच्या निर्णयाचें कार्य करण्याकरितां प्रवृत्त होत आहे. आणि ह्मणून 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' या विधिवचनाप्रमाणें धर्मविचारात्मक असें जें हें मीमांसाशास्त्र, त्याला प्रारंभ केला पाहिजे, असें सिद्ध होतें.

यावर पूर्वपक्षी फिरून अशी शंका घेतो कीं, 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' हें विधिवचन नुसत्या अक्षरमात्रग्रहणानें पुरें होत नाहीं, असें मानलें, तर तुह्मी वेदाचा अर्थ पाहिजे तर समजून घ्या. व तो समजण्याला व्याकरणादिक जीं वेदाचीं अंगें आहेत, त्यांचें अध्ययन केलें ह्मणजे झालें. त्यांच्या योगानें अर्थज्ञान होऊं शकेल. मग तुमचें हें मीमांसाशास्त्र आणखी कशाला पाहिजे ? याच्यावर उत्तरपक्षाचें असें प्रत्युत्तर आहे कीं, तेवढ्यानें कदाचित् अर्थज्ञान मात्र होईल. पण त्यांत उत्पन्न होणाऱ्या शंकांचा निर्णय करण्याकरितां या मीमांसाशास्त्राचीच आवश्यकता आहे. कारण, 'अक्ताः शर्करा उपदधाति' असें वेदांत

एके ठिकाणीं सांगितलेलें आहे. येथें शर्करा ह्मणजे मातींत मिसळलेले बारीक (चुनखडीच्या सारखे) दगड, वाळू, असा अर्थ आहे. आतां या शर्करांचें वरील वाक्यांत जें अंजन (चोपडणें, माखणें, लावणें) करावयाला सांगितलेलें आहे, तें तुपानें करावयाचें, किंवा तेलानें करावयाचें, किंवा वसादिकांनीं करावयाचें, असा प्रश्न उत्पन्न होतो. येथें नुसतें व्याकरण, निरुक्त, वगैरे शिकलेला मनुष्य काय निर्णय करूं शकणार आहे? परंतु मीमांसाशास्त्राच्या नियमांनीं हा निर्णय सहज करतां येण्यासारखा आहे. वर दिलेल्या मंत्राच्या वाक्यशेषामध्यें 'तेजो वै घृतम्' असें वचन असल्यामुळें घृतानेंच त्या शर्करांचें अंजन करावें, हा निर्णय मीमांसाशास्त्राच्या साहाय्यानें आपल्याला सुलभतेनें करतां येतो. ह्मणून 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' या विधिवचनाचा अर्थ नुसता अक्षरपाठ असा तर नाहींच नाहीं, पण वेदाच्या नुसत्या अर्थज्ञानानेंही कार्यभाग होऊं शकत नाहीं. ह्मणून या धर्मविचाररूपी मीमांसाशास्त्राचेंही अध्ययन केलें पाहिजे, इतका त्या विधीचा व्यापक अर्थ केला पाहिजे.

परंतु याच्यावर फिरून पूर्वपक्षी दुसरा एक आक्षेप आणतो, तो असाः— 'वेदमधीत्य स्नायात्' असें दुसरें एक शास्त्रवचन आहे. त्याचा अर्थ असा कीं, गुरुगृहीं वेदाध्ययन पुरें झाल्यानंतर समावर्तन करावें. परंतु आतां तुमच्या या वरील कल्पनेप्रमाणें शिष्याला वेदाध्ययन संपल्याबरोबर समावर्तन करितां यावयाचें नाहीं. कारण, त्याचें वेदाध्ययन जरी पुरें झालेलें असलें, तरी या धर्मविचाररूपी मीमांसाशास्त्राचा अभ्यास करण्याकरितां त्याला त्याच्यापुढेंही गुरुगृहीं आणखी वास करावा लागेल. परंतु याच्यावर सिद्धांतपक्षाचें असें समाधान आहे कीं, असें जरी झालें, तरी 'वेदमधीत्य स्नायात्' या वचनाला कांहीं एक बाध येत नाहीं. कारण, या वचनांत काय सांगितलें आहे? अध्ययन पहिल्यानें करावें, आणि समावर्तन पाठीमागून करावें, एवढेंच सांगितलेलें आहे. आनंतर्य सांगितलेलें नाहीं. त्यामुळें अध्ययनाच्या नंतर आणि समावर्तनाच्या पूर्वी मध्यंतरीं धर्मविचारशास्त्राचें गुरुगृहीं अध्ययन करण्याला हरकत नाहीं, हें उघड होतें.

'अथातो धर्मजिज्ञासा' हें जें मीमांसेंतील पहिलें सूत्र आहे, त्या एकाच सूत्रावर एक स्वतंत्र अधिकरण रचण्यांत आलेलें आहे. व त्या अधिकरणाला जिज्ञासाधिकरण असें ह्मणतात. कारण, या अधिकरणामध्यें धर्माची जिज्ञासा

करावी किंवा न करावी, यावद्दलच्या प्रश्नाचा पूर्वपक्ष, उत्तरपक्ष, इत्यादिकांच्या पद्धतीनें विचार केलेला आहे. आणि असा विचार ज्यांत केलेला असतो, त्याला अधिकरण असें ह्मणतात. या अधिकरणाचें लक्षण येणेंप्रमाणें आहेः—

विषयो विशयश्चैव पूर्वपक्षस्तथोत्तरम् ।
सङ्गतिश्चेति पञ्चाङ्गं शास्त्रेऽधिकरणं विदुः ॥

आतां या अधिकरणाच्या लक्षणाप्रमाणें पाहूं गेलें असतां या प्रस्तुतच्या जिज्ञासाधिकरणामध्यें असें दिसून येतें कीं, सर्व अधिकरणांमध्यें ज्याप्रमाणें कोणतें तरी वेदवाक्य हें विषय असलें पाहिजे, त्याप्रमाणें येथें 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' हें (१) विषयवाक्य आहे. आतां या वाक्यांत सांगितल्याप्रमाणें स्वाध्यायाचें अध्ययन करावें किंवा न करावें, असा जो संशय उत्पन्न होतो, त्याला (२) विशय असें ह्मणतात. अर्थ न समजतांही वेदाचें अध्ययन केलें तरी पुरें होईल, इत्यादि प्रकारचें जें ह्मणणें तें (३) पूर्वपक्षाचें ह्मणणें होय. आणि त्या पूर्वपक्षाचें खंडन करून अर्थग्रहणपूर्वक अध्ययन केल्यानेंच शंकांचा निर्णय करणें शक्य होणार असल्यामुळें अर्थग्रहणपूर्वकच स्वाध्यायाचें अध्ययन केलें पाहिजे, असा जो सिद्धांत ठरविण्यांत येतो, त्याला (४) उत्तरपक्ष असें ह्मणतात. आणि या अधिकरणासारखीं अनेक अधिकरणें जेव्हां एकापुढें एक येऊं लागतात, तेव्हां पुढच्या अधिकरणाचा मागच्या अधिकरणाशीं कसा संबंध पोंचतो, हें जें दाखवून देणें, त्याला (५) संगति असें ह्मणतात. ह्या संगतीचे शास्त्रसंगति, अध्यायसंगति, पादसंगति, व अधिकरणसंगति, असे भेद होऊं शकतात. परंतु अशा या अनेक व्यापकभेदात्मक स्वरूपाची जी संगति, ती वास्तविक पहातां एखाद्या अधिकरणाचा पोटविभाग होऊं शकत नाहीं. ह्मणून वरील श्लोकांतील 'संगतिश्चेति पंचांगम्' याच्या ऐवजीं 'निर्णयश्चेति पंचांगम्' असा फरक करून 'निर्णय' हें अधिकरणाचें पांचवें अंग होय, असें कोणी मानतात.

येथपर्यंत वर जे पूर्वपक्ष आणि उत्तरपक्ष दिलेले आहेत, ते सगळे 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' या अध्ययनविधीच्या संबंधानें आहेत. आणि या सगळ्या अध्ययनविधिसंबंधाच्या (अध्ययनविधौ) वादविवादामध्यें असें सिद्ध करण्यांत आलेलें आहे कीं, वेदाच्या अध्ययनाचें अर्थज्ञान हें दृष्टफल असें प्रयोजन आहे. तेव्हां आतां मूळच्या 'अथातो धर्मजिज्ञासा' या सूत्राचा अर्थ येणें-

प्रमाणें होतोः—वेदाध्ययनानंतर—ज्या अर्थीं त्या वेदाच्या अध्ययनाचा अर्थ-ज्ञान व्हावें असाच दृष्टफल हेतु आहे त्या अर्थीं—धर्माची जिज्ञासा करावी.

आतां जिज्ञासा करावी असें या वरील वाक्यांत सांगितलें आहे. परंतु जिज्ञासा ह्मणजे जाणण्याची इच्छा. ती कांहीं करण्याचा विषय होऊं शकणार नाहीं. ह्मणून जिज्ञासा शब्दाचा अर्थ लक्षणेनें या ठिकाणीं 'विचार' असा करावा. 'लक्षणा शक्यसंबंधस्तात्पर्यानुपपत्तितः' असें लक्षणेचें लक्षण आहे. आतां जिज्ञासा ही आपोआप उत्पन्न होत असल्यामुळें आणि ती कांहीं एखादी करण्यासारखी गोष्ट नसल्यामुळें 'जिज्ञासा कर्तव्या' या वाक्यांतील तात्पर्य अनुपपन्न होतें व अर्थ बरोबर जुळत नाहीं. ह्मणून येथें 'जिज्ञासा' या शब्दाचा अर्थ लक्षणेनें बदलणें जरूर आहे. व ह्मणून 'जिज्ञासे'च्या शक्यार्थाशीं संबद्ध असलेला असा 'विचार' हा जो अर्थ, तो येथें लक्षणेनें घेण्याविषयीं सांगितलें आहे.

'अथातो धर्मजिज्ञासा' हें शास्त्रारंभसूत्र होय. कारण, मीमांसाशास्त्राच्या आरंभींचें हें सूत्र आहे. आणि या सूत्राचें येथपर्यंत जें विवेचन करण्यांत आलें, त्यावरून या मीमांसाशास्त्राचा अथवा धर्मविचारशास्त्राचा प्रारंभ करणें योग्य आहे, हें सिद्ध झालें.

धर्मविचारशास्त्राला प्रारंभ करावा, असें सांगितलें. तेव्हां त्याच्यापुढें ज्या धर्माचा विचार करावयाचा, त्या धर्माचें लक्षण काय, असा प्रश्न साहजिकपणेंच उत्पन्न होतो. ह्मणून त्याच्या स्पष्टीकरणासाठीं पुढील वाक्यें लिहिण्यांत येत आहेत.

(४) धर्मलक्षणप्रश्नः ।

अथ को धर्मः, किं तस्य लक्षणमिति चेत् । उच्यते—यागादिरेव धर्मः । तल्लक्षणं वेदप्रतिपाद्यः प्रयोजनवदर्थो धर्म इति । प्रयोजनेऽतिव्याप्तिवारणाय प्रयोजनवदिति । भोजनादावतिव्याप्तिवारणाय वेदप्रतिपाद्य इति । अनर्थफलकत्वादनर्थभूते श्येनादावतिव्याप्तिवारणायार्थ इति ।

'अथातो धर्मजिज्ञासा' या सूत्रामध्यें ज्या धर्मांचा उल्लेख केलेला आहे, आणि ज्या धर्मांचा आपल्याला विचार करावयाचा आहे, तो धर्म कोणता आणि त्याचें लक्षण काय, असा प्रश्न उत्पन्न होतो. ह्मणून त्याच्या समाधानाकरितां असें सांगण्यांत येत आहे कीं, 'यागादिक हाच धर्म होय.' आणि त्या धर्माचें लक्षण असें कीं, जो अर्थ वेदप्रतिपाद्य असून जो प्रयोजनवान् असतो, तो धर्म होय. यांतील सामान्य तात्पर्य असें कीं, कांहीं तरी प्रयोजनाच्या उद्देशानें (प्रयोजनवत्) जी गोष्ट वेदामध्यें सांगितलेली असते, तो धर्म होय. अशाच अर्थाचें आपदेवीनामक मीमांसेवरील दुसऱ्या एका पुस्तकामध्यें धर्माचें लक्षण केलेलें आहे, तें असें: 'वेदेन प्रयोजनमुद्दिश्य विधीयमानोऽर्थो धर्मः। यथा यागादिः।' उदाहरणार्थ, 'स्वर्गकामो यजेत' हें वेदांतील एक वाक्य असून स्वर्गप्राप्तीच्या उद्देशानें याग करावा, असा विधि यांत सांगितला आहे. ह्मणून यागादिकांसंबंधींचा हा विधि वेदांत सांगितलेला असल्यामुळें तो वेदप्रतिपाद्य झाला; व तो स्वर्गप्राप्तीच्या प्रयोजनाच्या उद्देशानें सांगितलेला असल्यामुळें तो प्रयोजनवत्ही झाला. आणि ह्मणून धर्म हा वेदप्रतिपाद्य असून प्रयोजनवत् असणारा असा अर्थ असतो, हें धर्माचें लक्षण उपपन्न झालें.

आतां धर्माच्या या लक्षणामध्यें (१) वेदप्रतिपाद्य, (२) प्रयोजनवत् आणि (३) अर्थ, अशीं तीन पदें घातलेलीं आहेत. हीं तीन पदें घालण्यांतील हेतु येणेंप्रमाणें आहे. वर मूळ संस्कृतांत 'प्रयोजनवत्' याचें पदकृत्य पहिल्यानें दाखविलें आहे. परंतु लक्षणवाक्यांतील पदांचा क्रम बदलण्याला कांहीं कारण नसल्यामुळें 'वेदप्रतिपाद्य' याच पदाचा आपण पहिल्यानें विचार करूं. 'वेदप्रतिपाद्य' हें पद कां घातलें? तर हें पद घातलें नसतें, तर 'जो प्रयोजनवान् अर्थ तो धर्म होय' असें धर्माचें लक्षण झालें असतें. पण हें धर्माचें लक्षण बरोबर झालें नसतें. कारण, अशा लक्षणानें भोजनादिकांच्या ठिकाणीं देखील धर्माच्या लक्षणाची अतिव्याप्ति गेली असती. कारण, भोजन हा देखील एक प्रयोजनवान् अर्थ आहे. कारण, तृप्ति या प्रयोजनासाठीं भोजन केलें जातें. ह्मणून भोजनादिकांवर या लक्षणाची अतिव्याप्ति जाऊं नये, यासाठीं 'वेदप्रतिपाद्य' हें पद घातलें आहे. भोजन हा प्रयोजनवान् अर्थ असेल; पण तो वेदानें सांगितलेला असा वेदप्रतिपाद्य अर्थ नाहीं. कारण, वेदानें सांगितल्याशिवायही स्वभावतःच मनुष्याची खाण्याकडे प्रवृत्ति होत असते.

आतां 'प्रयोजनवत्' हें पद घातलें नाहीं, तर काय होईल ? तर मग 'वेदप्रतिपाद्य जो अर्थ तो धर्म' एवढेंच लक्षण होईल. पण असें लक्षण केलें, तर त्याची प्रयोजनावर अतिव्याप्ति जाईल. कारण, 'स्वर्गकामो यजेत' या विधिवाक्यांत स्वर्ग हें प्रयोजन आहे. आणि याग हा प्रयोजनवान् आहे. आणि या प्रयोजनवान् यागाप्रमाणेंच त्या यागाचें प्रयोजन जो स्वर्ग तोही वेदामध्यें सांगितलेला आहे. त्यामुळें 'वेदप्रतिपाद्य अर्थ' एवढेंच लक्षण केलें, तर तें स्वर्गरूपी प्रयोजनालाही लागू पडूं लागेल. ह्मणून त्याचा निरास करण्याकरितां 'प्रयोजनवत्' हें पद घातलेलें आहे. कारण, प्रयोजनवान् जो याग तो कांहीं प्रयोजनरूपी जो स्वर्ग तो नव्हे, हें उघड आहे.

आतां या लक्षणामध्यें 'अर्थ' हा शब्द कां घातला आहे ? तर याचें कारण असें आहे कीं, जर अर्थ (अर्थ्यते फलजनकत्वेन प्रार्थ्यते इति अर्थः) हा शब्द घातला नाहीं, तर 'जो वेदप्रतिपाद्य असून प्रयोजनवान् आहे, तो धर्म होय,' एवढेंच धर्माचें लक्षण होईल. परंतु असें लक्षण झालें, तर वेदांत सांगितलेल्या श्येनादिक यागांवर या लक्षणाची अतिव्याप्ति जाऊं लागेल. ती येणेंप्रमाणें: 'श्येनेनाभिचरन्यजेत' असें वेदामध्यें एक वाक्य आहे. याचा अर्थ असा कीं, मंत्रतंत्रादिक कपटाचरणाच्या योगानें आपल्या शत्रूचा वधरूपी अभिचार करूं इच्छिणाऱ्या मनुष्यानें श्येनयाग करावा. आतां हा श्येनयाग केल्यानें शत्रुवध होतो, व त्या वधामुळें पुढें नरकप्राप्ति हें अनर्थकारक फल प्राप्त होतें. तेव्हां श्येनयाग हा सकृद्दर्शनीं स्वतः जरी अनर्थभूत नसला, तरी त्याचा नरक हा परिणाम अनर्थभूत असल्यामुळें तो श्येनयाग हाही परंपरेनें अनर्थभूत होतो. आणि जो वेदप्रतिपाद्य असून प्रयोजनवान् आहे, तो धर्म, एवढेंच धर्माचें लक्षण केलें, तर श्येनयाग हा वेदांत सांगितलेला असल्यामुळें वेदप्रतिपाद्य आहे आणि शत्रुवध हें त्याचें प्रयोजन असल्यामुळें तो प्रयोजनवान्ही आहे. ह्मणून हें लक्षण श्येनयागावर अतिव्याप्त होऊं लागेल. पण तसें तर तें होतां कामा नये. ह्मणून मूळ लक्षणामध्यें 'अर्थ' हें पद घातलें आहे. आणि त्याच्या योगानें श्येनयागाचा निरास होऊं शकतो. कारण, श्येनयाग हा अर्थ नसून अनर्थभूत आहे, हें वर दाखविलेलेंच आहे.

याच्यावर आतां अशी एक शंका काढण्यांत येते कीं, श्येनयाग हा वेदानेंच सांगितलेला असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं जें अनर्थभूतत्व वर प्रस्थापित

करण्यांत आलेलें आहे, तें येणें शक्य नाहीं. कारण, श्येनयाग अनर्थभूत असता, तर तो करावा असें वेदानें सांगितलेंच नसतें. परंतु तसें तर वेदानें सांगितलें आहे. तेव्हां तो अनर्थभूत नसला पाहिजे, असेंच प्राप्त होतें. परंतु या शंकेचें समाधान असें आहे कीं, श्येनयाग करावा, असें वेदाच्या विधानांतील तात्पर्य नाहीं. तर पुष्कळ लोक शस्त्र, मंत्र, तंत्र, इत्यादि साधनांनीं आपल्या शत्रूचा हिंसारूपी अभिचार करण्याची इच्छा करीत असतात; तेव्हां अशा कृत्याकडे स्वभावतः आणि आपल्या इच्छेनें प्रवृत्त झालेल्या मनुष्याला श्येनयागाचा उपाय 'श्येनेनाभिचरन् यजेत' या वाक्यानें सांगितलेला आहे. तूं हें अभिचाराचें आणि हिंसेचें कर्म कर असें सांगितलेलें नाहीं. अशा प्रकारचें हें समाधान भाष्यकारांनीं पुढील शब्दांमध्यें सांगितलें आहेः—

> उभयमिह चोदनया लक्ष्यते । अर्थोऽनर्थश्च इति । कोऽर्थः ? । यो निःश्रेयसाय, ज्योतिष्टोमादिः । कोऽनर्थः ? । यः प्रत्यवायाय । श्येनो, वज्रः, इषुरित्येवमादिः । तत्र अनर्थो धर्म उक्तो माभूत् इति अर्थग्रहणम् । कथं पुनरसावनर्थः ? । हिंसा हि सा । हिंसा च प्रतिषिद्धेति । कथं पुनरनर्थः कर्तव्यतयोपदिश्यते ? । उच्यते । नैव श्येनादयः कर्तव्या विज्ञायन्ते । यो हि हिंसितुमिच्छेत् तस्यायमभ्युपायः इति हि तेषामुपदेशः । श्येनेनाभिचरन् यजेत इति हि समामनन्ति । न अभिचरितव्यम् इति । (जै० सू० १।१।२).

वरील प्रकरणांत अभिचार हा जरी वेदानें सांगितलेला असला, तरी तो विधि ह्मणून सांगितलेला नाहीं. आणि त्यामुळें श्येनयागानें तशा प्रकारचा अभिचार केला असतां तो प्रत्यवायजनक कसा होतो, हें मीमांसापरिभाषेमधील पुढील उताऱ्यावरूनही लक्षांत येण्यासारखें आहे.

'नन्वेवमभिचारस्यापि वेदोक्तत्वादाभिचारिके कर्मण्यास्तिकानामपि प्रवृत्तिः स्यादिति चेन्न । वेदोक्तोऽप्यभिचारो वेदविहितो न भवति फलत्वात् । फलं न विधेयम्, किंतु फलमुद्दिश्य तत्साधकत्वेन कर्मैव विधेयमिति सिद्धान्तात् । अतोऽभिचारस्याविहितत्वेन प्रत्यवायजनकत्वम् ।'

आतां 'वेदप्रतिपाद्यः प्रयोजनवदर्थो धर्मः' असें जें धर्माचें लक्षण वर दिलेलें आहे, तें 'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः' या मीमांसेच्या दुसऱ्या सूत्रामध्यें जें धर्माचें लक्षण सांगितलें आहे, त्याच्याशीं अर्थातच समानार्थक असें आहे. परंतु सूत्रामध्यें 'चोदना' असा शब्द आहे आणि वर दिलेल्या लक्षणांत 'चोदना' शब्दाऐवजीं 'वेद' हा शब्द घातलेला आहे. तेव्हां मूळ सूत्रांतील धर्माचें लक्षण आणि प्रस्तुत ग्रंथांत केलेलें धर्माचें लक्षण यांच्यांत कांहीं विरोध येतो कीं काय, अशी शंका उत्पन्न होणें स्वाभाविक आहे. परंतु तशी शंका आली, तर तिचें निरसन व्हावें, ह्मणून पुढील वाक्यें लिहिलेलीं आहेत.

(५) वेदस्य धर्मप्रतिपादकत्वम् ।

न च 'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्म' इति सौत्रतल्लक्षणविरोधः, चोदनापदस्य विधिरूपवेदैकदेशपरत्वादिति वाच्यम् । तत्रापि चोदनाशब्दस्य वेदमात्रपरत्वात् । वेदस्य सर्वस्य धर्मतात्पर्यवत्त्वेन धर्मप्रतिपादकत्वात् ।

'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः' असें मीमांसेंतील दुसरें सूत्र आहे. यांत 'चोदना' हा जो शब्द आलेला आहे, त्याचा अर्थ 'चोदनेति क्रियायाः प्रवर्तकं वचनम्' असा शावरभाष्यामध्यें दिलेला आहे. जें वचन एखाद्याला कोणतीही क्रिया करण्याला प्रवृत्त करतें, त्याला चोदना असें ह्मणतात. हा चोदना-शब्दाचा अर्थ 'आचार्यचोदितः करोमि' इत्यादि प्रकारच्या वाक्यप्रयोगांवरून व्यवहारामध्येंही स्पष्ट दिसून येतो. 'स्वर्गकामो यजेत' या वाक्यामध्यें 'यजेत' हें वचन यागादिक क्रिया करण्याला प्रवृत्त करतें; ह्मणून तें वचन हें चोदनात्मक होय. तेव्हां अर्थात् चोदना ह्मणजे विधि असा अर्थ झाला. पण वेद ह्मणजे कांहीं फक्त विधिरूपच नाहीं. वेदामध्यें ज्याप्रमाणें कांहीं विधि सांगितलेले आहेत, त्याचप्रमाणें मंत्र, नामधेय, निषेध, अर्थवाद, हे भागही वेदामध्यें सांगितलेले आहेत. तेव्हां अर्थात् वेद ह्मणजे विधि, मंत्र, नामधेय, इत्यादि सगळ्यांचा त्यांत समावेश होतो. आणि 'चोदना' हा शब्द तर यांपैकीं फक्त विधिस्वरूपी जो वेदाचा एक भाग आहे, त्याचाच निदर्शक आहे. तेव्हां 'चोदनाप्रतिपाद्यो धर्मः' आणि 'वेदप्रतिपाद्यो धर्मः' अशीं जीं येथें एकाच

धर्माचीं दोन लक्षणें केलेलीं आहेत, त्या दोघांचें स्वरूप एकच नसून तीं स्वरूपें अगदीं परस्परभिन्न अशीं होतात. चोदनाप्रतिपाद्य म्हटलें म्हणजे फक्त विधीच येतील; आणि वेदप्रतिपाद्य म्हटलें म्हणजे विधि, मंत्र, नामधेय, इत्यादिकही येऊं लागतील. तेव्हां अर्थात् जैमिनीच्या दुसऱ्या सूत्रामध्यें धर्माचें जें लक्षण (सौत्रतल्लक्षण, सौत्रधर्मलक्षण) दिलेलें आहे, त्याच्याशीं 'वेदप्रतिपाद्यो धर्मः' या प्रस्तुतच्या लक्षणाचा विरोध येतो, अशी शंका प्राप्त होते.

पण यावर असें सांगण्यांत येत आहे कीं, अशी शंका कोणीही घेऊं नये. कारण 'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः' या लक्षणामध्येंही (तत्रापि) चोदनाशब्दाचा फक्त विधिपरच अर्थ न घेतां सकल वेदपरच अर्थ घेतला पाहिजे. विधि, मंत्र, नामधेय, निषेध आणि अर्थवाद, अशा पांच प्रकारचें वेदाचें स्वरूप आहे. (वेदो हि पंचविधः विधिमंत्रनामधेयनिषेधार्थवादभेदात्). आणि या पांचही अंशांनीं घटित असा जो समग्र वेद त्या वेदाचें आणि त्यांतील या सगळ्या पांचही भागांचें धर्म हेंच तात्पर्य असल्यामुळें तो समग्र वेदच धर्मप्रतिपादक होतो, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. आणि म्हणून 'वेदप्रतिपाद्यो धर्मः' हें जें धर्माचें लक्षण येथें केलेलें आहे, तें बरोबर आहे.

शिवाय, वेद या शब्दामध्यें विधि, मंत्र, नामधेय, निषेध आणि अर्थवाद, अशा ज्या पांच विभागांचा समावेश होत आहे, त्यांपैकीं विधि म्हणजे चोदना, या फक्त एकाच विभागाचा 'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः' या लक्षणामध्यें जरी उल्लेख केलेला असला, तरी त्या 'चोदना' शब्दानें मंत्र, नामधेय, निषेध आणि अर्थवाद, यांचाही संग्रह करून घेतां येण्यासारखा आहे. कारण, विधि, मंत्र, नामधेय, निषेध आणि अर्थवाद, या वेदाच्या पांच विभागांपैकीं 'चोदना' हाच विभाग मुख्य आहे. आणि बाकीचे गौण असून ते त्याच्यावर अवलंबून असणारे असे त्याचे शेष आहेत. तेव्हां मुख्यग्रहणानें त्यांचेंही ग्रहण होणें शक्य आहे. व अशा दृष्टीनेंही 'चोदना' या एकदेशपर शब्दाचा सकलवेदपर अर्थ करणें अयोग्य होणार नाहीं. सारांश 'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः' या सूत्रांतील 'चोदना' शब्दाचा सकलवेदपरच अर्थ होत असल्यामुळें 'वेदप्रतिपाद्योऽर्थो धर्मः' हें धर्माचें लक्षण सूत्रांतील धर्माच्या लक्षणाहून भिन्न होत नाहीं, हें सिद्ध झालें.

आतां कांहीं तरी प्रयोजनाच्या उद्देशानें वेदानें सांगितलेला जो अर्थ तो धर्म होय, असें जें धर्माचें लक्षण ठरलें, त्या लक्षणाप्रमाणें कोणत्या प्रयोजनाला उद्देशून धर्मविधायक असें कोणतें विधिवाक्य अगर चोदनावाक्य सांगितलेलें आहे, असा प्रश्न उत्पन्न होतो. त्याच्या समाधानासाठीं पुढील वाक्यें लिहिलेलीं आहेत.

(६) यजेतेत्यत्रास्त्यंशद्वयम् ।

स च यागादिः 'यजेत स्वर्गकाम' इत्यादिवाक्येन स्वर्गमुद्दिश्य पुरुषं प्रति विधीयते । तथाहि । यजेतेत्यत्रास्त्यंशद्वयं यजिधातुः प्रत्ययश्च । प्रत्ययेऽप्यस्त्यंशद्वयम् । आख्यातत्वं लिङ्त्वं च । तत्राख्यातत्वं दशलकारसाधारणं लिङ्त्वं पुनर्लिङ्मात्रे ।

पूर्वी (पान १०) 'अथ को धर्मः' असा प्रश्न विचारून 'यागादिरेव धर्मः' असें त्याचें उत्तर देण्यांत आलेलें आहे. तो यागादिक धर्म कोणत्या विधिवाक्यांत सांगितला आहे ? तर तो 'यजेत स्वर्गकामः' इत्यादि वाक्यामध्यें सांगितलेला आहे. या वाक्यांतील तात्पर्यार्थ असा कीं, स्वर्गप्राप्तीच्या प्रयोजनाच्या उद्देशानें पुरुषाला याग करण्याला सांगितलें आहे. आतां हा अर्थ 'स्वर्गकामो यजेत' या शब्दांतून कसा निघतो ? याग हें स्वर्गाचें साधन आहे, असा जो अर्थ यांतून निष्पन्न करण्यांत येतो, तो निष्पन्न होण्याला या वेदवाक्यामध्यें साधनवाचक असा कोणताही शब्द घातलेला दिसत नाहीं. मग स्वर्गाचें साधन ह्मणून यागाचें अनुष्ठान करावें, असा अर्थ कोठून काढावयाचा, अशी शंका येते. त्या शंकेचें समाधान करण्याकरितां येथील 'तथाहि' येथपासून 'आर्थीभावनाया अंशत्रयम्' या प्रकरणांतील 'इतिकर्तव्यताकाङ्क्षायां प्रयाजाद्यङ्गजातमितिकर्तव्यतात्वेनान्वेति' या शेवटच्या वाक्यापर्यंतचा ग्रंथ लिहिण्यांत आला आहे.

'यजेत स्वर्गकामः' हें जें विधिवाक्य आहे, त्यांत 'यजेत' हें क्रियापद आहे. पण हें क्रियापद दोन भागांनीं, किंवा अंशांनीं, घटित झालेलें आहे. ते दोन अंश ह्मटले ह्मणजे, 'यज्' धातु हा एक अंश, आणि त्या धातूला पुढें लागलेला जो 'त' हा प्रत्यय तो दुसरा अंश. पण आतां फिरून या प्रत्ययामध्येंही दोन अंश आहेत; एक आख्यातत्व आणि दुसरा लिङ्त्व.

येथें आख्यातत्व आणि लिङ्त्व हे व्याकरणशास्त्रांतील दोन पारिभाषिक शब्द आले असल्यामुळें त्यांचे अर्थ प्रथमतः स्पष्ट करून सांगणें आवश्यक आहे. त्यांपैकीं 'आख्यात' (क्रियापद) या शब्दाचा काय अर्थ आहे, हें आपण आधीं पाहूं. 'भावप्रधानमाख्यातम्' असा 'आख्यात' या शब्दाचा अर्थ लिहिण्यांत आलेला आहे. किंवा

धात्वर्थेन विशिष्टस्य विधेयत्वेन बोधने ।
समर्थः स्वार्थयत्नस्य शब्दो वाख्यातमुच्यते ॥

असेंही आख्याताचें एक लक्षण देण्यांत येतें. 'आख्यात' ह्मणजे सांगितलेलें, वर्णिलेलें, इ०. आतां 'यजेत' या ठिकाणीं यज् धातूच्या पुढें जो प्रत्यय लागलेला आहे, त्या प्रत्ययानें काय सांगितलें आहे ? तर त्या प्रत्ययानें असें सांगितलें आहे, किंवा सूचित केलें आहे कीं, येथें कांहीं तरी गोष्ट (विधेयत्वेन बोधने) करावयाची (कारयेत्) आहे, साधावयाची (साधयेत्) आहे, व्हावयाची (भावयेत्) आहे, वगैरे. हीच कल्पना 'भावप्रधानमाख्यातम्' यांतील भाव-शब्दानें सुचविलेली आहे. व 'भावना' हा शब्दही याच अर्थानें योजिला जातो. या भावनाशब्दाचें आणखी जास्त स्पष्टीकरण पुढें करण्यांत येईल.

आतां 'आख्यात' याचें स्वरूप काय, हें समजण्याकरितां 'आख्यातत्वं दशलकारसाधारणम्' असें सांगितलें आहे. भगवान् पाणिनीनें निरनिराळ्या क्रियापदांचे भूत, वर्तमान, भविष्य, हे काळ, आज्ञार्थ, विध्यर्थ, संकेतार्थ, इत्यादि अर्थ, वगैरे दाखविण्याकरितां आपल्या संस्कृत व्याकरणाच्या सूत्रांमध्यें दहा लकारांची योजना केलेली आहे. ते दहा लकार येणेंप्रमाणें:–(१) लट्, (२) लिट्, (३) लुट्, (४) लृट्, (५) लेट्, (६) लोट्, (७) लङ्, (८) लिङ्, (९) लुङ्, (१०) लृङ्. या दहांपैकीं प्रत्येकाच्या पूर्वी 'ल' हा वर्ण आलेला असल्यामुळें यांना दशलकार' अशी संज्ञा देण्यांत आलेली आहे. या दहाही प्रत्ययांच्या ठिकाणीं आख्यातत्व हा धर्म रहातो, ह्मणून त्या आख्यातत्वाला 'दशलकार-साधारण' असें ह्मटलें आहे. आणि या दहा लकारांपैकीं 'लिङ्' हा ८ वा लकार आहे. सगळ्या दहा प्रत्ययांचें मिळून 'आख्यात' हें एक सामान्य आणि साधारण असें नांव आहे; आणि त्या दहा प्रत्ययांपैकीं 'लिङ्' हें एका प्रत्ययाचें एक विशेष नांव आहे. जेव्हां विध्यर्थ दाखवावयाचा असेल, तेव्हां या प्रत्ययाचा उपयोग करण्यांत येतो; आणि ह्मणून याला विधिलिङ् असेंही

ह्मणण्यांत येतें. इंग्रजीमध्यें ह्याला Potential Mood असें नांव देण्यांत आलेलें आहे. हाच लिङ् प्रत्यय लागून 'यजेत' हें रूप सिद्ध झालेलें आहे. हा जो 'लिङ्' प्रत्यय, त्याच्या ठिकाणीं लिङ्त्व हा धर्म रहातो.

'प्रत्ययेऽप्यस्त्यंशद्वयं आख्यातत्वं लिङ्त्वं च, तत्राख्यातत्वं दशलकारसाधारणं, लिङ्त्वं पुनर्लिङ्मात्रे,' याचें डॉ॰ थीबो यांनीं पुढील प्रमाणें भाषांतर केलें आहे. त्यावरूनही याचा अर्थ स्पष्ट समजण्याला मदत होण्यासारखी आहे.

The suffix again contains two elements, as it expresses as well the property of a verb as the property of an optative. The property of expressing a verb is common to the suffixes of the ten moods and tenses, (all of which, when added to a root, turn the latter into a verb); the property of expressing an optative exclusively belongs to the optative suffixes.

---

(७) भावनाविचारः ।

उभाभ्यामप्यंशाभ्यां भावनैवोच्यते । भावना नाम भवितुर्भवनानुकूलो भावयितुर्व्यापारविशेषः । सा द्विधा । शाब्दीभावना आर्थीभावना चेति ।

आतां 'यजेत' या पदांतील 'यज्' या धातूच्या पुढें लागलेल्या प्रत्ययामध्यें 'आख्यातत्व' आणि 'लिङ्त्व' असे जे दोन अंश वर दर्शविण्यांत आलेले आहेत, त्या दोन्हीही अंशांनीं भावनाच व्यक्त केली जाते. ही भावना ह्मणजे काय? तर 'भवितुर्भवनानुकूलो भावयितुर्व्यापारविशेषो भावना' असें भावनेचें लक्षण करण्यांत आलेलें आहे. हें भावनेचें लक्षण चांगल्या रीतीनें समजण्याकरितां 'ओदनं पचति देवदत्तः' (देवदत्त भात शिजवितो), असें एका वाक्याचें उदाहरण आपण घेऊं. आतां 'भवितुर्भवनानुकूलो भावयितुर्व्यापारविशेषः' याचें स्पष्टीकरण संस्कृतमध्यें टीकाकार असें देतात कीं, 'भवितुरुत्पद्यमानस्योत्पत्त्यनुकूलो भावयितु-

रुत्पादयितुः प्रयोजकस्य व्यापारविशेषो भावनेत्यर्थः.' आतां वरील उदाहरणामध्यें 'ओदन' हा उत्पद्यमान असल्यामुळें त्या ओदनाच्या उत्पत्तीला अनुकूल असा–त्या ओदनाला उत्पन्न करणारा जो देवदत्त त्याचा जो कांहीं एक विशेष प्रकारचा–व्यापार त्याला भावना असें ह्मणतात. किंवा 'गामानय' (गाईला आण), असें दुसरें एक आज्ञार्थक वाक्य उदाहरणाकरितां घेतलें, तर या उदाहरणामध्यें कोणी एक आचार्य आपल्या देवदत्तनामक शिष्याला गाय आणण्याविषयीं सांगत असल्यामुळें गाय आणण्याबद्दलची देवदत्ताच्या ठिकाणीं जी प्रवृत्ति उत्पद्यमान असते, ह्मणजे उत्पन्न होत असते, ती प्रवृत्ति देवदत्ताच्या मनांत उत्पन्न करणारा प्रवर्तक किंवा उत्पादयिता जो आचार्य त्याचा, ती प्रवृत्ति देवदत्ताच्या मनांत उत्पन्न करण्याविषयींचा अनुकूल असा, जो एक विशेष प्रकारचा अभिप्राय तो भावना होय, असें समजावें.

या भावनेचें आणखी एका निराळ्या रीतीनें लक्षण देण्यांत आलेलें आहे, तें असें:—

धात्वर्थव्यतिरेकेण यद्यप्येषा न लक्ष्यते ।
तथापि सर्वसामान्यरूपेणैवावगम्यते ॥

या लक्षणाचा अर्थ पुढील विवेचनावरून लक्षांत येण्यासारखा आहे. भावना ही काय असते ? 'यजेत' या धातूंतील जो धात्वर्थ तीच भावना, किंवा त्या धात्वर्थापेक्षां भावना ही कांहीं भिन्न असते ? पण 'यजेत' यांतील 'यज्' धातूचा अर्थ जो याग ती तर भावना नव्हेच. आणि या यागरूपी धात्वर्थाच्या व्यतिरिक्त दुसरी कोणतीही क्रिया येथें दिसत नसल्यामुळें भावना ही त्याहून भिन्नही असूं शकणार नाहीं. याप्रमाणें जर कोणी पूर्वपक्षी ह्मणूं लागेल, तर हें त्याचें ह्मणणें बरोबर होणार नाहीं. कारण, सर्व धात्वर्थांशीं संबद्ध अशी 'करोति'रूप धात्वर्थ-व्यतिरिक्त क्रिया प्रत्येक ठिकाणीं दिसत असते. 'यजति', 'पचति' इत्यादि प्रयोगांमध्यें 'यागं करोति', 'पाकं करोति' असा अर्थ निष्पन्न होतो. यांत याग, पाक, हे धात्वर्थ असून यांतील प्रत्येक धात्वर्थाशीं 'करोति' ही धात्वर्थव्यतिरिक्त क्रिया संबद्ध झालेली असते. ह्मणून 'करोति' या शब्दानें जो अर्थ व्यक्त होतो, तीच भावना होय. 'करोतिसमानार्थकभावयतेः' अशा प्रकारचे प्रयोग पुष्कळ वेळां करण्यांत येतात. त्यावरूनही 'भावयेत्' 'भावना' इत्यादिकांचा अर्थ आणि 'करोति' याचा अर्थ एकच होय, हें उघड होतें.

याच भावनेचें आणखी एका निराळ्या रीतीनें पुढील श्लोकामध्यें स्पष्टीकरण केलेलें आहे. तो श्लोक असाः—

सिद्धसाध्यस्वभावाभ्यां धात्वर्थौ द्विविधस्तयोः ।
अन्योत्पादानुकूलात्मा भावना साध्यरूपिणी ॥

यांतील तात्पर्यार्थ असा कीं:—'पचति' असें ह्मटलें असतां 'पाकं करोति' असा अर्थ लोक समजतात. या दोन शब्दांपैकीं पाक हा पदार्थ सिद्ध झालेला आहे. व 'करोति' या शब्दानें जी कांहीं गोष्ट व्यक्त केली जाते, ती अद्यापि सिद्ध व्हावयाची आहे; म्हणजे ती अद्यापि साध्य स्थितींत आहे. यावरून हें उघड होत आहे कीं, भावना ही साध्य स्वरूपाची असते.

आतां ही जी भावना सांगितली, ती शाब्दी भावना आणि आर्थी भावना अशा दोन प्रकारची असते.

---

(८) शाब्दबोधाचें स्वरूप.

येथें ही भावना कशाकरितां सांगण्यांत आलेली आहे, अशी शंका उत्पन्न होणें साहजिक आहे. या शंकेचें स्पष्टीकरण येणेंप्रमाणें आहे. पूर्वीं 'यजेत स्वर्गकामः' असें एक विधिवाक्य सांगण्यांत आलेलें आहे. या वाक्याचा अर्थ कसा करावयाचा आणि त्यापासून शाब्दबोध काय व्हावा, हा या ठिकाणीं वादाचा प्रश्न आहे. या बाबतींत नैयायिक, वैयाकरण आणि मीमांसक, अशा या तीन पक्षांचीं या शाब्दबोधाच्या संबंधानें तीन निरनिराळीं मतें आहेत.

यांपैकीं पहिले जे नैयायिक ते कर्त्याला प्राधान्य आहे, असें मानितात. त्यांच्या मताप्रमाणें 'देवदत्तः पचति' या वाक्यामध्यें 'देवदत्त' हा कर्ता असल्यामुळें त्याला प्राधान्य देऊन व तोच विशेष्य करून बाकीच्या सर्व गोष्टी त्याचीं विशेषणें ह्मणून त्याला जोडण्यांत येतात; ह्मणजे 'देवदत्तः पचति' याचा अर्थ ते 'पाकानुकूलकृत्याश्रयो देवदत्तः' असा करितात; आणि 'देवदत्तस्तण्डुलं पचति' याचा अर्थ 'तण्डुलकर्मकपाकानुकूलकृत्याश्रयो देवदत्तः' असा करितात. परंतु कोणत्याही वाक्याच्या अर्थांत कर्त्याला प्राधान्य देण्याची नैयायिकांची ही पद्धत मीमांसकांना मान्य नाहीं. कारण, ते या पद्धतीमध्यें असा दोष दाखवितात कीं, प्रथमा, द्वितीया, इत्यादि सर्व कारकविभक्तींचा फक्त

क्रियापदाशींच अन्वय झाला पाहिजे, असा जो व्याकरणाचा नियम आहे, त्या नियमाप्रमाणें 'देवदत्तः पचति' यांतील 'देवदत्तः' या प्रथमेचा क्रियेपाशींच अन्वय झाला पाहिजे. परंतु नैयायिकांच्या शाब्दबोधाच्या पद्धतीप्रमाणें त्याचा तसा अन्वय होत नाहीं. म्हणून वरील नियमाचें उल्लंघन होत असल्यामुळें नैयायिकांची शाब्दबोधाची ही पद्धत बरोबर नाहीं, असें मीमांसकांचें म्हणणें आहे.

आतां दुसरे जे वैयाकरण, त्यांची शाब्दबोधाची पद्धत कशी आहे, तें आपण पाहूं. कर्त्याला प्राधान्य देणें, ही नैयायिकांची पद्धत चुकीची असल्यामुळें ती बदलून वैयाकरण हे धात्वर्थाला प्राधान्य देतात. त्यांच्या मताप्रमाणें 'देवदत्तः पचति' यांतील 'पच्' या धातूचा अर्थ जो 'पाक' त्याला प्राधान्य देऊन 'देवदत्तनिष्ठः पाकः' असा या वाक्याचा अर्थ ते करतात; आणि 'देवदत्तस्तण्डुलं पचति' असें जर वाक्य असेल, तर 'देवदत्तनिष्ठः तण्डुल-कर्मकः पाकः' असा या वाक्याचा अर्थ ते करतात. परंतु अशा प्रकारचा वैयाकरणांचा हा शाब्दबोध सुद्धां दोषयुक्त आहे, असें मीमांसकांचें म्हणणें आहे. येथें ते असा दोष दाखवितात कीं, सर्व ठिकाणीं प्रकृतीच्या अर्थापेक्षां प्रत्ययाच्या अर्थालाच जास्त प्राधान्य दिलें पाहिजे, असा नियम आहे. उदाहरणार्थ, 'पचति' या ठिकाणीं 'पच्' ही प्रकृति आहे, आणि 'ति' हा प्रत्यय आहे. यांपैकीं प्रकृतीचा अर्थ जो पाक त्याला प्राधान्य न देतां प्रत्ययाच्या अर्थालाच वरील नियमाप्रमाणें प्राधान्य दिलें पाहिजे. परंतु तसें न करितां आपल्या शाब्दबोधामध्यें वैयाकरण हे प्रकृत्यर्थ जो पाक त्यालाच 'देवदत्तनिष्ठः पाकः' अशा शाब्दबोधाच्या पद्धतीनें प्राधान्य देतात. म्हणून हा वैयाकरणांचा पक्षहि बरोबर नाहीं, असें मीमांसकांचें म्हणणें आहे.

अशा रीतीनें नैयायिक आणि वैयाकरण या दोघांचीही शाब्दबोधाची पद्धत सदोष आहे, असें दाखविल्यानंतर त्या दोघांपासून निराळी अशी आपली शाब्दबोधाची पद्धत मीमांसक जी प्रतिपादन करतात, ती येणेंप्रमाणें:—'पचति' यांत 'पच्' ही प्रकृति आणि 'ति' हा प्रत्यय आहे, हें वर सांगितलेंच आहे. यांपैकीं 'पच्' या धातूचा अर्थ जो 'पाक' त्याला वैयाकरण हे प्राधान्य देत होते. पण वास्तविक पाहिलें असतां नियमाप्रमाणें प्रत्ययाच्या अर्थालाच प्राधान्य दिलें पाहिजे. म्हणून 'ति' या प्रत्ययाचा जो 'करोति' (कृति, भावयति, भावना) हा अर्थ, त्या प्रत्ययार्थाला (म्हणजे आख्यातार्थाला) प्राधान्य देऊन

मीमांसक 'पचति' याचा अर्थ 'पाकं करोति' असा करितात, व 'पचत्योदनम्' याचा अर्थ 'पाकेन ओदनं करोति' असा करितात.

सारांश या शाब्दबोधाच्या बाबतींत नैयायिक कर्तृमुख्यविशेष्यक शाब्दबोध मानितात; वैयाकरण धात्वर्थमुख्यविशेष्यक शाब्दबोध मानितात; व मीमांसक प्रत्ययार्थमुख्यविशेष्यक शाब्दबोध मानितात.

वरील स्पष्टीकरण ज्याच्या आधारानें लिहिलें आहे, तो 'मीमांसाशास्त्रसार' या ग्रंथामधील उतारा पुढीलप्रमाणें आहेः—

तत्र शाब्दबोधे प्रथमान्तमेव मुख्यविशेष्यमिति नैयायिकाः। तेषां मते 'देवदत्तः पचति' इत्यस्य पाकानुकूलकृत्याश्रयो देवदत्त इति, 'देवदत्तस्तण्डुलं पचति' इत्यत्र तण्डुलकर्मकपाकानुकूलकृत्याश्रयो देवदत्त इति च बोधः।

धात्वर्थमुख्यविशेष्यकः शाब्दबोध इति वैयाकरणाः। तेषां मते 'देवदत्तः पचति' इत्यत्र देवदत्तनिष्ठः पाक इति, 'देवदत्तस्तण्डुलं पचति' इत्यत्र देवदत्तनिष्ठः तण्डुलकर्मकः पाकः इति च बोधः।

तत्र प्रथममते कारकाणां क्रियया साकमेवान्वयनियमात्प्रथमार्थस्याप्यभिहितकारकस्य क्रियायामन्वयस्यैव युक्तत्वात्तादृशनियमोल्लंघनं, द्वितीयमते सर्वत्र प्रत्ययार्थः प्रधानमिति यो नियमस्तस्य धात्वनंतरप्रत्ययार्थे परित्यागात्तादृशनियमोल्लंघनं च दोषः, इति मीमांसका आख्यातार्थमुख्यविशेष्यकं शाब्दबोधं मन्यंते।

आणि 'भावना' हाच प्रत्ययार्थ पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें मीमांसकांच्या मतानें असल्यामुळें 'यजेत' इत्यादि ठिकाणीं भावनाप्रधानच शाब्दबोध होतो; नैयायिक किंवा वैयाकरण यांच्या मताप्रमाणें कर्तृप्रधान किंवा धात्वर्थप्रधान शाब्दबोध होत नाहीं. आणि हेंच दाखविण्याकरितां व नैयायिक आणि वैयाकरण यांच्या मताचा निरास करण्याकरितां 'उभाभ्यामप्यंशाभ्यां भावनैवोच्यते' या वाक्यामध्यें 'एव' हें पद घातलेलें आहे.

तेव्हां आतां या वरील उपपत्तीप्रमाणें 'यजेत' यांतील प्रकृत्यर्थापेक्षां प्रत्ययार्थालाच प्राधान्य देणें जरूर असल्यामुळें प्रत्ययार्थ जी भावना (भावयेदिति) ती प्रथमतः उपस्थित होते; ह्मणजे 'भावयेत्' असा अर्थ मनामध्यें प्रथमतः

येतो. परंतु 'भावयति' आणि 'करोति' हे दोन्ही शब्द समानार्थकच आहेत; ह्मणजे 'भावयति' याचा अर्थ 'करोति' असाच होतो. आतां 'करोति' याला जसें कांहीं तरी कर्म असलें पाहिजे, त्याचप्रमाणें 'भावयति' यालाही कोणत्या तरी कर्माची आकांक्षा असलीच पाहिजे. ह्मणून 'यजेत' याच्यापासून पहिल्यानें 'भावयेत्' हा अर्थ मनामध्यें आल्यानंतर 'किं भावयेत्', ह्मणजे 'भावयेत्' या क्रियापदाचें कर्म काय, असा प्रश्न मनामध्यें त्याच्या मागोमाग लगेच उत्पन्न होतो. 'भावयेत्' ह्मणजे 'साधयेत्' असेंही म्हणण्यास हरकत नाहीं. तेव्हां आतां 'भावयेत्' किंवा 'साधयेत्' ह्मणजे काय साधावयाचें? आतां 'यजेत स्वर्गकामः' या ठिकाणीं कर्मत्वानें किंवा साध्यत्वानें याग आणि स्वर्ग असे दोघेही प्राप्त होतात. तेव्हां यांपैकीं 'भावयेत्' याचें कर्म म्हणून कोणाचा स्वीकार करावयाचा, असा प्रश्न येथें उपस्थित होतो. आतां मनुष्याला जेव्हां एखादी गोष्ट साधावयाची असते (साधयेत्), तेव्हां त्याची स्वाभाविक प्रवृत्ति कोणती गोष्ट साधण्याकडे वळेल बरें? कष्टमय गोष्ट साधण्याकडे वळेल, किंवा आनंदमय गोष्ट साधण्याकडे वळेल? अर्थात् आनंदमय गोष्ट साधण्याकडे वळेल. या दृष्टीनें याग आणि स्वर्ग यांच्या स्वरूपाकडे आपण पाहूं लागलों, तर आपल्याला असें दिसून येतें कीं, याग हा कष्टमय आणि दुःसाध्य असा आहे, आणि स्वर्ग हा आनंदात्मक असून अत्यंत ईप्सित असा आहे. तेव्हां आपण यागापेक्षां स्वर्गच साधावा, असें मनुष्याला वाटणें अगदीं स्वाभाविक आहे. ह्मणून या उपपत्तीवरून 'भावयेत्' याचें कर्म 'याग' हें न मानितां स्वर्ग हेंच मानिलें पाहिजे, हें उघड होतें. सारांश, योग्यतेच्या दृष्टीनें पाहतां 'भावयेत्' याचें 'याग' हें कर्म होण्याला योग्य नसून 'स्वर्ग' हेंच योग्य आहे. ह्मणजे 'स्वर्गं भावयेत्' येथपर्यंत 'यजेत' याचा अर्थ झाला. (दुःसाध्यात्मकस्य यागस्येप्सिततमस्वरूपकर्मत्वायोग्यत्वात् । स्वर्गस्य त्वानन्दात्मत्वेनेप्सिततमतया कर्मत्वेनान्वययोग्यत्वात् ॥—मीमांसापरिभाषा.)

पण 'स्वर्ग साधावा' असा जरी येथपर्यंत अर्थ झाला, तरी अद्यापि या वाक्यांतील सगळी आकांक्षा परिपूर्ण झाली नाहीं. कारण, हा स्वर्ग कशानें साधावा, ही आकांक्षा शिल्लक राहिलेलीच आहे. या आकांक्षेचें समाधान करण्याकरितां 'यजेत' या पदामधून प्राप्त होणारा जो 'याग', त्याचा मीमांसक करणत्वानें स्वीकार करतात. ह्मणजे 'यागेन स्वर्गं भावयेत्' असा 'यजेत' याचा अर्थ त्यांच्या मताप्रमाणें होतो.

अशा रीतीनें हा जो 'यजेत स्वर्गकामः' या विधिवाक्याचा अर्थ करण्यांत आला आहे, त्याच्यावर अशी एक शंका येते कीं, 'यजेत स्वर्गकामः' या विधिवाक्यामधील 'यजेत' हें जें एक पद आहे, त्या एकाच पदांतील 'यज्' या धातूचा अर्थ 'याग' असा आहे व त्या धातूच्या पुढील प्रत्ययाचा अर्थ 'भावयेत्' असा करण्यांत आलेला आहे; ह्मणजे 'याग' आणि 'भावयेत्' हे दोन्हीही अर्थ 'यजेत' या एकाच पदापासून निष्पन्न होतात. तेव्हां 'भावयेत्' या क्रियापदाला 'किं भावयेत्' अशी कर्माची आकांक्षा उत्पन्न झाली असतां, एकपदोपात्त असा जो 'याग' त्याचा कर्मत्वानें वास्तविक पाहतां स्वीकार करण्यांत यावा. पण तसें न करितां 'स्वर्गकामः' हें जें भिन्न पद त्यांतील भिन्नपदोपात्त जो 'स्वर्ग' त्याचाच कर्मत्वानें तुम्ही स्वीकार करतां. तेव्हां कर्मत्वासाठीं एकपदोपात्त 'याग' हा अधिक जवळचा असून त्याचा त्याग करून भिन्नपदोपात्त असा जो स्वर्ग त्याचा तुम्ही स्वीकार करतां, हा दोष नव्हे काय? परंतु या शंकेवर मीमांसकांचें असें समाधान आहे कीं, याग हा जरी एकपदोपात्त असला, आणि स्वर्ग हा जरी भिन्नपदोपात्त असला, तरी 'भावयेत्' याची कर्माकांक्षा पूर्ण करतेवेळीं एकपद किंवा भिन्नपद याबद्दलचा विचार न करितां 'भावयेत्' या क्रियापदाचें कर्म होण्याला 'याग' आणि 'स्वर्ग' यांपैकीं योग्य कोण आहे, याचाच मुख्यत्वानें विचार केला पाहिजे. नाहीं तर 'अग्निना सिंचति' इत्यादि ठिकाणच्याप्रमाणें अयोग्यत्वाचा दोष येऊं लागेल. म्हणून 'याग' आणि 'स्वर्ग' यांपैकीं 'भावयेत्' याचें कर्म होण्याला कोण योग्य आहे, हें पाहिलें पाहिजे. आतां याग हा दुःसाध्य असल्यामुळें आणि स्वर्ग हा आनंदमय असल्यामुळें यागापेक्षां स्वर्गच आपण साधावा, असें मनुष्याला वाटणें स्वाभाविक आहे. ह्मणून योग्यतेच्या दृष्टीनें स्वर्गाचाच कर्मत्वानें अन्वय करणें जरूर आहे. आणि तो स्वर्ग कशानें साधावा, अशी जेव्हां आकांक्षा उत्पन्न होते, तेव्हां तो स्वर्ग यागानें साधावा असें मानून एकपदोपात्त असलेल्या यागशब्दाचा करणत्वानें अन्वय करणें योग्य होणार आहे. शिवाय 'दर्शपूर्णमासाभ्यां' इत्यादि वाक्यांत करणवाचक अशा प्रत्यक्ष तृतीयाविभक्तीचा उपयोग करूनही याग हें स्वर्गाचें साधन आहे, असें श्रुतीनें स्पष्ट करून दाखविलें आहे. ह्मणून मीमांसक 'यजेत स्वर्गकामः' या विधिवाक्याचा भावनेच्या अंगीकारानें 'यागेन स्वर्गं भावयेत्' असा अर्थ करितात.

---

(९) अपूर्व.

पण आतां मीमांसकांनीं असा जरी अर्थ केला, तरी या अर्थामध्यें सुद्धां एक दोष उत्पन्न होतो. तो असाः—तुमच्या मताप्रमाणें 'याग' हें साधन आहे, आणि स्वर्ग हें त्याचें फल आहे. परंतु लोकांमध्यें 'कुठारेण छिनत्ति' इत्यादि व्यवहारामध्यें आपण असें पाहतों कीं, साधन आणि त्याचें फल यांचा संबंध असतो. पण तो संबंध याग आणि स्वर्ग यांच्या ठिकाणीं कसा उपपन्न होईल? कारण, याग हा तर क्षणिक असतो. तो उत्पन्न झाल्यावर लगेच कांहीं वेळानें विनष्ट होतो. आणि याग करणारा जो यजमान तो मृत्यु पावेल, तेव्हां त्याला स्वर्गाची प्राप्ति व्हावयाची. पण तेव्हां तर तुमचा पूर्वीच नष्ट होऊन गेलेला याग मुळीं अस्तित्वांतच नसतो. तेव्हां त्या अस्तित्वांत नसलेल्या साधनानें स्वर्ग हें फल कसें प्राप्त व्हावें? अशी पूर्वपक्षी याच्यावर शंका काढितो.

परंतु याच्यावर सिद्धांती मीमांसक असें समाधान सांगतात कीं:—'दर्शपूर्णमासाभ्याम्' इत्यादि श्रुतिवाक्यांमध्यें प्रत्यक्ष तृतीयाविभक्तीचा उपयोग करून याग हेंच स्वर्गाचें साधन आहे, असें सांगितलें आहे. तेव्हां श्रुति प्रमाण मानून याग हेंच स्वर्गाचें साधन आहे, असें मानिलें पाहिजे. याशिवाय गत्यंतर नाहीं. तेव्हां आतां फलरूपी जो स्वर्ग तो प्राप्त होईपर्यंत याग हा कायम टिकतो, असें तरी मानिलें पाहिजे; किंवा याग विनष्ट झाला असला, तरीही त्याच्यापासून स्वर्गोत्पत्ति होते, असें तरी मानिलें पाहिजे. पण याग हा क्षणिक असल्यामुळें तो विनष्ट झालेला याग स्वर्गप्राप्ति होईपर्यंत कायम टिकूं शकणार नाहीं, हें अगदीं उघड आहे. आतां विनष्ट झालेल्या यागापासून स्वर्ग उत्पन्न होतो, असें मानावें, तर तसेंही मानतां येत नाहीं. कारण मृत झालेल्या नवरावायकोपासून पुत्राची उत्पत्ति होणें जसें अशक्य आहे, त्याचप्रमाणें नष्ट झालेल्या यागापासून स्वर्गाची उत्पत्ति होणें अशक्य आहे. तेव्हां आतां यांपैकीं कोणतीच कल्पना जुळत नसल्यामुळें पुढें काय करावयाचें? आणि श्रुतीनें तर याग हें स्वर्गाचें साधन ह्मणून सांगून टाकिलेलें आहे. तेव्हां मीमांसक ह्मणतात कीं, आह्मी या ठिकाणीं अशी एक कल्पना काढितों कीं, यजमानानें याग केला असतां त्या यागापासून 'अपूर्व' (पापपुण्यस्वरूपं कर्मजन्यमदृष्टम्) ह्मणून कांहीं तरी एक उत्पन्न होतें, आणि हें 'अपूर्व'

उत्पन्न करून याग विनष्ट झाला असला, तरी हें 'अपूर्व' कायम रहातें. व तें अखेरीस यजमानाला स्वर्ग उत्पन्न करून देतें.

पण यावर फिरून पूर्वपक्षी अशी शंका काढतो कीं, जर तुमच्या या कल्पनेप्रमाणें यागानें स्वर्ग साधत नसून अपूर्वानें तो साधत असेल, तर तुह्मी तशी शब्दयोजना केली पाहिजे. पण तुह्मी तर तसें न ह्मणतां 'यागानें स्वर्ग साधावा' असें ह्मणतां; ह्मणजे अपूर्वाच्या ऐवजीं यागाकडेच तुह्मी साधनत्व देतां, हें बरोबर नाहीं.

यावर सिद्धांती असें समाधान सांगतो कीं, यागापासून अपूर्व उत्पन्न होतें, आणि त्या (अवांतरव्यापाररूपी) अपूर्वापासून स्वर्ग उत्पन्न होतो. अशी ही कारणपरंपरा असल्यामुळें याग हें स्वर्गाचें साधन म्हणून श्रुतीनें सांगितलें असलें, तरी त्यांत कांहीं गैर नाहीं. कारण, लौकिक व्यवहारामध्येंदेखील आपण असेच प्रयोग करितों. 'कुठारेण छिनत्ति' या ठिकाणीं कुठार हें साधन आहे, आणि छेदन हें त्या साधनापासून उत्पन्न होणारें फल किंवा कार्य आहे. पण वास्तविक पाहिलें, तर कुठारानें छेदन करण्याच्या प्रसंगीं काय होत असतें ? तर कुठाराचे उद्यमन (वर उचलणें) आणि निपतन (खालीं पडणें) हे जे अवांतर व्यापार आहेत, त्यांनींच वास्तविक छेदनाची क्रिया घडून येत असते. पण असें असूनही 'कुठारेण छिनत्ति' असाच प्रयोग लौकिक व्यवहारामध्यें केला जातो. त्याचप्रमाणें श्रुतीमध्येंही यागाचें साधनत्व उपपन्न होण्याला कांहीं हरकत नाहीं.

आतां कुठार अस्तित्वांत असतांनाच फक्त कुठाराचें उद्यमन आणि निपतन हे त्याचे अवांतर व्यापार संभवतात; पण कुठार अस्तित्वांत नसतांना ते त्याचे व्यापार संभवणारे नाहींत. त्याप्रमाणें पहातां याग अस्तित्वांत असता, तर अपूर्व हा त्याचा अवांतर व्यापार संभवला असता. पण यागच जर नष्ट होऊन जातो, तर त्याचा अवांतर व्यापार जें अपूर्व तें तरी कसें शिल्लक राहील ? अशी कोणी जर शंका काढील, तर अपूर्व ही यागापासून उत्पन्न होणारी कांहीं तरी एक शक्ति आहे, अशी कल्पना करावी. आणि अशा एकाद्या शक्तीची कल्पना केली, तरी यागाच्या साधनत्वाला कोणत्याही प्रकारचा बाध नाहीं. आणि अग्नि नष्ट झाला असला, तरी त्या अग्नीनें तापविलेल्या पाण्यामध्यें उष्णता ही शक्ति ज्याप्रमाणें राहूं शकते, त्याचप्रमाणें याग नष्ट झाला, तरी त्या यागानें

उत्पन्न केलेली अपूर्वनामक जी शक्ति ती यजमानाच्या ठिकाणीं रहाण्याला कांहीं हरकत नाहीं. तेव्हां या सगळ्या विवेचनावरून यागापासून अपूर्व ह्मणून कांहीं तरी उत्पन्न होऊन त्यापासून स्वर्ग उत्पन्न होतो, हें सिद्ध होतें.

तेव्हां 'यजेत स्वर्गकामः' या वाक्याचा शाब्दबोध भावनेच्या द्वारानें 'यागेन स्वर्गं भावयेत्' असा कसा होतो, हें येथपर्यंत वरील विवेचनावरून दाखविण्यांत आलेलें आहे. आतां ही भावना शाब्दी आणि आर्थी असते, असे जे दोन भेद वर (पान १८) सांगितले आहेत, त्यांपैकीं शाब्दी भावनेचा विचार पुढील अवतरणामध्यें दिलेला आहे.

(१०) शाब्दीभावना।

तत्र पुरुषप्रवृत्त्यनुकूलो भावयितुर्व्यापारविशेषः शाब्दीभावना। सा च लिङंशेनोच्यते। लिङ्–श्रवणेऽयं मां प्रवर्तयति मत्प्रवृत्त्यनुकूलव्यापारवानयमिति नियमेन प्रतीतेः। यद्यस्माच्छब्दान्नियमतः प्रतीयते तत्तस्य वाच्यम्। यथा गामानयेत्यस्मिन्वाक्ये गोशब्दस्य गोत्वम्।

शाब्दी भावना आणि आर्थी भावना असे भावनेचे जे दोन भेद वर (पान १८) सांगितलेले आहेत, त्यांपैकीं शाब्दी भावनेचें लक्षण असें सांगण्यांत आलें आहे कीं, 'पुरुषप्रवृत्त्यनुकूलो भावयितुर्व्यापारविशेषः शाब्दी भावना'. याचा अर्थ असा कीं:—'गामानय' (गाईला आण), असें एक वाक्य कोणी तरी आचार्य आपल्या देवदत्तनामक शिष्याला सांगत आहे, अशी वरील लक्षणाचें स्पष्टीकरण करण्याकरितां उदाहरणार्थ आपण कल्पना करूं. या उदाहरणामध्यें आचार्य हा 'भावयिता' किंवा 'भावक' आहे. त्या भावकरूपी आचार्याच्या मनामध्यें येथें अशी इच्छा उत्पन्न झालेली आहे कीं, आपल्या देवदत्तनामक शिष्यानें गाय आणावी. आणि त्या इच्छेनें तो आपल्या शिष्याला प्रेरित करीत आहे. ही जी त्या भावकरूपी आचार्याची प्रेरणा, तोच त्याचा एक विशिष्ट प्रकारचा व्यापार होय (भावयितुर्व्यापारविशेषः). ह्या प्रेरणारूपी व्यापारविशेषानें

तो भावकरूपी आचार्य काय करितो? तर आपला शिष्य जो देवदत्त (पुरुष), त्याच्या ठिकाणीं गाय आणण्याविषयींची प्रवृत्ति उत्पन्न करितो; ह्मणजे अर्थात् आचार्यकृतप्रेरणारूपी जो 'भावयितुर्व्यापारविशेषः', तो 'पुरुषप्रवृत्त्यनुकूल' झाला. या लक्षणांतील 'अनुकूल' याचा अर्थ 'जनक' असा समजावा. ह्मणजे, एखाद्याच्या ठिकाणीं एखादें काम करण्याविषयींची प्रवृत्ति उत्पन्न करणारा असा जो दुसऱ्या एखाद्याचा प्रेरणारूपी मनोगत व्यापार, ती शाब्दी भावना होय, असा ह्या लक्षणाचा अर्थ झाला. जो भावयिता, भावक किंवा प्रयोक्ता असतो, त्याच्या मनांत कांहीं तरी इच्छा उत्पन्न होते; त्यामुळें तो दुसऱ्याच्या मनामध्यें प्रेरणा किंवा प्रवर्तना उत्पन्न करतो; आणि त्या प्रेरणेपासून त्या दुसऱ्या मनुष्याच्या ठिकाणीं प्रवृत्ति उत्पन्न होते; असा या ठिकाणीं कार्यकारणसंबंध असून त्यापासून घडून येणाऱ्या गोष्टींचा क्रम (१) इच्छा किंवा अभिप्राय, (२) प्रेरणा किंवा प्रवर्तना, आणि (३) प्रवृत्ति, असा असतो. यांपैकीं भावकाचा किंवा प्रयोजकाचा जो मनोगत व्यापारविशेष, त्याला मीमांसक शाब्दी भावना असें नांव देतात.

आतां ही शाब्दी भावना 'यजेत स्वर्गकामः' इत्यादि वाक्यांतील कोणत्या पदानें व्यक्त केली जाते, असा प्रश्न उत्पन्न होतो. त्याचें समाधान येणेंप्रमाणें आहे. 'यजेत' यांतील 'यज्' धातूच्या पुढें जो प्रत्यय आहे, त्यांत 'आख्यातत्व' आणि लिङ्त्व' असे दोन अंश आहेत, ह्मणून पूर्वी (पान १६) सांगितलेलें आहे. त्यांपैकीं 'लिङ्त्व' या अंशानें ही शाब्दी भावना व्यक्त केली जाते, असें मीमांसक मानतात. (आणि 'आख्यातत्व' या अंशानें आर्थी भावना व्यक्त केली जाते, असें त्यांचें मत आहे, हें पुढें सांगण्यांत येईल.) आतां 'लिङ्त्व' या अंशानें हा शाब्दी भावनेचा अर्थ कसा व्यक्त केला जातो, असें जर कोणी विचारील, तर त्याच्या समजुतीकरितां असें सांगण्यांत येत आहे कीं, 'यजेत' इत्यादि ठिकाणीं जो 'लिङ्' असतो, त्याचें श्रवण झाल्याबरोबर श्रवण करणाराला काय वाटतें? तर त्या 'लिङ्'चें श्रवण झाल्याबरोबर तें ऐकणाराला असें वाटतें कीं, या 'लिङ्'चा प्रयोग करणारा हा मनुष्य मला कोणत्या तरी कामाला प्रवृत्त करीत आहे; ह्मणजे शाब्दी भावनेच्या वर दिलेल्या लक्षणाच्या भाषेमध्यें बोलावयाचें झालें, तर 'मत्प्रवृत्त्यनुकूलव्यापारवानयम्' असें त्या ऐकणाराला वाटतें. मत्प्रवृत्त्यनुकूलव्यापारवानयम्' ह्मणजे 'मत्प्रवृत्तिजनक-अभिप्रायवान-

यम्' असा अर्थ होय; ह्मणजे माझ्या ठिकाणीं (कोणत्याही कार्याच्या संबंधाची) प्रवृत्ति उत्पन्न व्हावी, असा याचा अभिप्राय आहे, असा या लिङाच्या श्रवणानें श्रोत्याला नियमानें अर्थबोध होतो. आणि ज्या शब्दापासून नियमानें ज्या अर्थाचा बोध होतो, त्या शब्दाचा तो अर्थ (वाच्य) होय, असें तर आपण पाहतों. उदाहरणार्थ, 'गामानय' या वाक्यामध्यें 'गो' या शब्दाचा 'गोत्व' हा अर्थ आहे; कारण, 'गो' हा शब्द उच्चारला असतां नियमानें 'गोत्व' याची प्रतीति होते. त्याप्रमाणें जेव्हां जेव्हां लिङाचें श्रवण होतें, तेव्हां तेव्हां 'मत्प्रवृत्त्य-नुकूलव्यापारवानयम्' अशा प्रकारच्या शाब्दी भावनेचा अर्थ नियमानें प्रतीत होत असल्याकारणानें 'लिङ्त्व' या अंशानेंच शाब्दी भावना व्यक्त केली जाते, हें उघड होतें.

कारण, हा अर्थ 'लिङ्त्व' ह्या अंशानें जर व्यक्त होत नसेल, तर तो दुसऱ्या कशानें व्यक्त होईल? 'गामानय' हें वाक्य ऐकल्याबरोबर देवदत्त-नामक शिष्य गाय आणण्याला प्रवृत्त होतो. ही प्रवृत्ति 'गामानय' या वाक्यां-तील 'लिङ्त्व' ह्या अंशानें जर उत्पन्न होत नसेल, तरी ती दुसऱ्या कशापासून तरी उत्पन्न झाली पाहिजे. पण ती तशी कोणापासून उत्पन्न होते? 'गो' हें पद, 'अम्' हा विभक्तिप्रत्यय, आपूर्वक 'नी' हा धातु, किंवा त्याच्या पुढील आख्यातत्वाचा अंश, या चारांपैकीं कोणापासूनही गवानयनाची प्रवृत्ति उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. कारण, 'गामानयति' या दुसऱ्या एका वाक्यामध्यें 'गो' हें पद, 'अम्' हा विभक्तिप्रत्यय, आपूर्वक 'नी' हा धातु, आणि आख्यातत्व हा अंश, ह्या सर्व गोष्टी असतांनाही 'गामानयति' हें वाक्य ऐकिल्यानंतर कोणी गाय आणण्याला प्रवृत्त होतो, असें कधींही घडत नाहीं. परंतु जेव्हां लिङाचें श्रवण होतें, तेव्हां मात्र गाय आणण्याची प्रवृत्ति उत्पन्न होते; आणि जेव्हां लिङाचें श्रवण होत नाहीं, तेव्हां गाय आणण्याची प्रवृत्ति कधींही उत्पन्न होत नाहीं. असा हा जो अन्वयव्यतिरेक आपण पहातों, त्यावरून प्रवृत्त्यनुकूल असा जो प्रवर्तक-पुरुषनिष्ठ अभिप्रायविशेष तो लिङाचाच अर्थ होय, हें उघड होतें.

---

(११) शाब्द्या लौकिकवैदिकभेदौ ।

स च व्यापारविशेषो लौकिकवाक्ये पुरुषनिष्ठोऽभि-

प्रायविशेषः। वैदिकवाक्ये तु पुरुषाभावाल्लिङादिशब्दनिष्ठ एव। अत एव शाब्दीभावनेति व्यवह्रियते।

लिङानें प्रवृत्त्यनुकूलव्यापारविशेषरूपी शाब्दी भावना व्यक्त केली जाते, हें वर सांगितलें. त्या या शाब्दी भावनेचे दोन विभाग आहेत. एक लौकिक शाब्दीभावना, आणि दुसरी वैदिक शाब्दीभावना. या दोहोंमधील फरक असा आहे कीं, 'गामानय' इत्यादि एखादें लौकिक व्यवहारांतील वाक्य आपण घेतलें, तर गाय आणण्याविषयींची देवदत्ताच्या ठिकाणीं जी प्रवृत्ति उत्पन्न व्हावयाची, ती त्याच्या ठिकाणीं उत्पन्न व्हावी, असा जो व्यापार, ह्मणजे जी प्रेरणा, जी प्रवर्तना, किंवा जो अभिप्राय, तो कोणाच्या ठिकाणीं असतो? तर जो आचार्यरूपी भावयिता, भावक किंवा प्रयोजक पुरुष, त्याच्या ठिकाणीं तो असतो, हें उघड आहे. परंतु आतां 'यजेत स्वर्गकामः' असें एखादें वेदांतील वाक्य घेतलें, तर त्या ठिकाणीं अशी स्थिति संभवूं शकत नाहीं. कारण, 'गामानय' इत्यादि लौकिक व्यवहारामध्यें गाय आणली जावी, अशी इच्छा धारण करणारा जसा कोणी तरी आचार्यरूपी पुरुष असूं शकतो, त्याप्रमाणें 'यजेत स्वर्गकामः' इत्यादि वैदिक व्यवहारामध्यें 'यागानें स्वर्ग साधला जावा,' अशी इच्छा धारण करणारा कोणी पुरुष असूं शकत नाहीं. कारण, वेद हे अपौरुषेय आहेत, असें मीमांसकांचें मत आहे. तेव्हां प्रवृत्ति-जनक-अभिप्रायवान् असा कोणी पुरुष वैदिक वाक्यांमध्यें संभवत नसल्यामुळें हा प्रवृत्तिजनक-अभिप्राय लिङादि शब्दाच्या ठिकाणींच रहातो, असें मीमांसक मानतात. आणि हा प्रवृत्तिजनक अभिप्राय लिङादि शब्दाच्या ठिकाणींच रहातो, ह्मणून त्याला शाब्दी भावना असें ह्मणण्यांत येतें.

---

(१२) वेदाचें अपौरुषेयत्व.

वेद पुरुषनिर्मित नाहींत, याबद्दल आपदेवीमध्यें थोडक्यांत जें प्रतिपादन दिलेलें आहे, तें येणेंप्रमाणें आहे:—

न हि वेदः पुरुषनिर्मितः। वेदस्याध्ययनं सर्वं गुर्वध्ययनपूर्वकम्। वेदाध्ययन-सामान्यादधुनाध्ययनं यथा' ॥ इत्यादिना वेदापौरुषेयत्वस्य साधितत्वात्। 'यः कल्पः स कल्पपूर्वः' इति न्यायेन संसारस्यानादित्वादीश्वरस्य च सर्वज्ञत्वादीश्वरो गतकल्पीयं वेदमस्मिन् कल्पे स्मृत्वा उपदिशतीत्येतावतैवोपपत्तौ प्रमाणान्तरेणार्थमुपलभ्य रचितत्वकल्पनानुपपत्तेश्च।

शावरभाष्य आणि श्रीमाधवाचार्यप्रणीत जैमिनीयन्यायमालाविस्तर या ग्रंथांत या वेदाच्या अपौरुषेयत्वाबद्दलचे पूर्वपक्ष आणि उत्तरपक्ष मोठ्या सुलभ रीतीनें पुढीलप्रमाणें देण्यांत आलेले आहेत:—

पूर्वपक्षी असें ह्मणतो कीं, वेद हे अपौरुषेय नसून पुरुषकृतच असले पाहिजेत. कारण:—(१) पुरुषांच्या नांवांवरून वेदांतील कांहीं भागांचीं नांवें पडलेलीं आहेत. उदाहरणार्थ, काठक, कौथुम, तैत्तिरीयक, कालापक, पैप्पलादक, मौहुल, इत्यादि जीं नांवें वेदाच्या कांहीं भागांना दिलेलीं आढळतात, तीं त्या त्या पुरुषांच्या नांवांच्या संबंधावरूनच दिलेलीं असलीं पाहिजेत, हें उघड आहे. कारण, या ठिकाणीं जो तद्धित प्रत्यय झालेला आहे, तो पाणिनीच्या 'तेन प्रोक्तम्' (४।३।१०१) या सूत्राप्रमाणें झालेला आहे. तेव्हां 'पाणिनिना प्रोक्तं पाणिनीयम्' किंवा 'व्यासेन प्रोक्तं वैयासिकं भारतम्' इत्यादि ठिकाणीं जसें पौरुषेयत्व प्रतीत होतें, त्याचप्रमाणें काठक, कौथुम, इत्यादि ठिकाणींही 'तेन प्रोक्तम्' या सूत्रावरून झालेल्या तद्धित प्रत्ययाच्या अनुरोधानें पहातां काठक, कौथुम इत्यादि वेदशाखाही पौरुषेय, ह्मणजे पुरुषकृत, असल्या पाहिजेत, असें प्राप्त होतें. (२) शिवाय वेदांतील वाक्यें हीं तरी काय असतात? तर कालिदासादिकांचीं जशीं वाक्यें असतात, तशींच वेदांतील वाक्यें असतात. तेव्हां कालिदासादिकांचीं वाक्यें जशीं पौरुषेय असतात, त्याचप्रमाणें वेदांतील वाक्येंही पौरुषेयच असलीं पाहिजेत, असें प्राप्त होतें. (३) शिवाय कांहीं पौरुषवाक्यांतून ज्याप्रमाणें अनित्यत्व दिसून येतें, त्याचप्रमाणें कांहीं वैदिक वाक्यांतूनही अनित्यत्व प्रत्ययाला येतें. तें कसें ? तर 'ववरः प्रावाहणिरकामयत' 'कुसुरुविन्द औद्दालकिरकामयत' अशीं वाक्यें वेदांत येतात. आतां औद्दालकि याचा अर्थ काय? तर उद्दालकाचें जें अपत्य, तो औद्दालकि. तेव्हां आतां जर असें आहे, तर ज्या वेदांत 'औद्दालकीनें इच्छा केली' असें वाक्य आलेलें आहे, तो वेदग्रंथ उद्दालकाचा हा मुलगा औद्दालकि जन्माला येण्याच्या पूर्वी अस्तित्वांत नसला पाहिजे; ह्मणजे औद्दालकीच्या जन्माच्या नंतर तो वेदग्रंथ अस्तित्वांत आला असला पाहिजे; आणि ह्मणून तो अनित्य वेदग्रंथ कोणी तरी पुरुषानेंच लिहिलेला असला पाहिजे. ह्मणून वेद हे पौरुषेय आहेत, असें जें आमचें ह्मणणें आहे, तें बरोबर आहे. असें पूर्वपक्षी ह्मणतो.

याच्यावर सिद्धान्ती असें उत्तर देतो कीं:—(१) काठकादि ठिकाणीं, 'काठक' 'कौथुम' इत्यादि जीं नांवें त्या त्या शाखांना देण्यांत आलेलीं आहेत, त्यांपासून कर्त्याचा बोध होतो, असें नव्हे. तर त्या त्या शाखेच्या अध्ययनाचा संप्रदाय त्या त्या ऋषींनीं विशेष रीतीनें प्रवर्तित केला, ह्मणून त्यांचीं नावें त्या त्या शाखांना देण्यांत आलेलीं आहेत. 'काठक' ही शाखा कठानें नवीन रचून निर्माण केली, ह्मणून त्या शाखेला 'काठक' अशी संज्ञा दिली गेली, अशी वस्तुस्थिति नसून कठानें या शाखेच्या अध्ययनाचा संप्रदाय विशेष रीतीनें प्रवर्तित केला, ह्मणून या शाखेला 'काठक' असें नांव देण्यांत आलेलें आहे. आणि कांहीं विशिष्ट ऋषींनीं अध्ययनाचे असे कांहीं विशिष्ट संप्रदाय सुरू केले असल्याचे उल्लेखही आढळून येतात. उदाहरणार्थ, अशी एक स्मृति आहे कीं, 'वैशंपायनः सर्वशाखाध्यायी, कठः पुनरिमां केवलां शाखामध्यापयांबभूवेति'. या स्मृतिवचनांत सांगितल्याप्रमाणें कठानें या शाखेचें अध्ययन विशेष रीतीनें केलेलें असल्यामुळें त्या शाखेला 'काठक' हें असाधारण विशेषण लावण्यांत आलेलें आहे. (२) आतां कालिदासादिकांचीं जशीं पौरुषेय वाक्यें असतात, तशींच वेदांतील वाक्येंही असतात, व त्यामुळें तींही पौरुषेयच असलीं पाहिजेत, असें जें ह्मटलें आहे, तें योग्य नाहीं कारण, कालिदासादिकांच्या ग्रंथांमधून निरनिराळ्या सर्गांच्या शेवटीं कर्त्याचें नांव उपलब्ध होतें. त्याप्रमाणें वेद हाही जर पौरुषेयच असता, तर त्याचा कर्ता कोठें तरी उपलब्ध व्हावयाला पाहिजे होता. परंतु तो तसा कोठेंही उपलब्ध होत नाहीं. ह्मणून वेद हे अपौरुषेयच असले पाहिजेत, असें मानण्याशिवाय गत्यंतर नाहीं. (३) आतां 'बबरः प्रावाहणिरकामयत' इत्यादि वचनांवरून अनित्यत्वविषयक असा जो एक आक्षेप उत्थापित करण्यांत आलेला आहे, त्याचें निरसन असें आहे कीं, यांतील अर्थ हा नित्य आहे. 'यः कल्पः सः कल्पपूर्वः' यांत सांगितल्याप्रमाणें पूर्वीच्या कल्पांत जसें होतें, तसेंच पुढील कल्पामध्यें निर्माण केलें जात असल्यामुळें प्रतियुगाच्या ठिकाणीं मागून आलेला जो प्रवाह तोच नित्यत्वानें तसाच पुढें चाललेला असल्याकारणानें प्रतियुगामध्यें दिसून येणारे हे जे बबरादिकांचे उल्लेख ते वेदाचें अनित्यत्व प्रस्थापित करूं शकत नाहींत. (४) शिवाय, 'त्रयो वेदा अजायन्त' इत्यादि वेदोत्पत्तिवाचक वाक्यें केवळ अर्थवादस्वरूपी असल्यामुळें विधीच्या प्रामाण्याला त्यांच्यापासून कोणतीही हरकत येऊं शकत नाहीं. (५) त्याचप्रमाणें 'यस्य निःश्वसितं वेदाः' या वाक्यावरूनही वेद उत्पन्न झालेले आहेत,

असें मानतां यावयाचें नाहीं. वेदाचा कर्ता कोण आहे, हें कोणालाही माहीत नसल्यामुळें या अस्मर्यमाणकर्तृकत्वाच्या हेतूवरून वेद हे उत्पन्न झालेले नसून ते अपौरुषेयच आहेत, हें सिद्ध आहे. तेव्हां 'यस्य निःश्वसितं वेदाः' या वाक्यावरून निश्वासाप्रमाणें वेद हे अप्रयत्नसिद्ध आहेत, एवढेंच द्योतित होतें. (६) आतां आणखी एक शंका उत्थापित करण्यांत येते, ती अशीः— 'वनस्पतयः सत्रमासत, सर्पाः सत्रमासत, गावो वा एतत्सत्रमासत', अशा प्रकारचीं वचनें वेदामध्यें आढळतात. एखादा वेडा मनुष्य किंवा एखादें लहान बालक ज्याप्रमाणें कांहीं तरी बडबडत असतें, त्याप्रमाणें हीं वाक्यें आहेत. वनस्पतींनीं सत्र केलें, सर्पांनीं सत्र केलें, गाईनीं सत्र केलें, या गोष्टी संभवणार कशा? ह्मणून अशा गोष्टी वेदांत असल्यामुळें सगळ्या वेदाला अप्रामाण्य प्राप्त होऊं लागणार नाहीं काय? परंतु या शंकेचें असें समाधान आहे कीं, हीं सगळीं अर्थवादात्मक वाक्यें आहेत. आणि यांमध्यें सत्राची स्तुति केलेली आहे. वनस्पत्यादिक अचेतन असून सुद्धां त्यांनीं सत्राचें आचरण केलें, तर मग तें विद्वान ब्राह्मणांनीं करावें, हें काय सांगितलें पाहिजे, अशा प्रकारची स्तुति यांत असल्यामुळें आणि अर्थवादामध्यें या वाक्यांचें पर्यवसान होत असल्यामुळें वेदाच्या प्रामाण्याला बाध येण्यासारखें यामध्यें कांहींही नाहीं, हें उघड आहे.

या एकंदर विवेचनावरून वेद हे अपौरुषेयच आहेत, हें सिद्ध होत आहे. आणि या वेदाचा कर्ता कोणीही पुरुष नसल्याकारणानें 'यजेत स्वर्गकामः' इत्यादि विधिवाक्यांमधील प्रवृत्तिजनक जो अभिप्राय तो पुरुषनिष्ठ असूं शकत नसल्यामुळें तो शब्दनिष्ठच आहे, असें मानण्यांत येतें. आणि म्हणूनच त्या भावनेला शाब्दी भावना असें ह्मणतात.

---

(१३) शब्दभावनाया अंशत्रयम् ।

सा च भावनांशत्रयमपेक्षते । साध्यं साधनमितिकर्तव्यतां च । किं भावयेत् केन भावयेत् कथं भावयेदिति । तत्र साध्याकाङ्क्षायां वक्ष्यमाणांशत्रयोपेता आर्थीभावना साध्यत्वेनान्वेति । एकप्रत्ययगम्यत्वेन समानाभिधान-

श्रुतेः । संख्यादीनामेकप्रत्ययगम्यत्वेऽप्ययोग्यत्वान्न साध्यत्वेनान्वयः । साधनाकाङ्क्षायां लिङादिज्ञानं करणत्वेनान्वेति । तस्य च करणत्वं न भावनोत्पादकत्वेन, तत्पूर्वमपि तस्याः शब्दे सत्त्वात् । किंतु भावनाज्ञापकत्वेन, शब्दभावनाभाव्यनिर्वर्तकत्वेन वा । इतिकर्तव्यताकाङ्क्षायामर्थवादज्ञाप्यप्राशस्त्यमितिकर्तव्यतात्वेनान्वेति ।

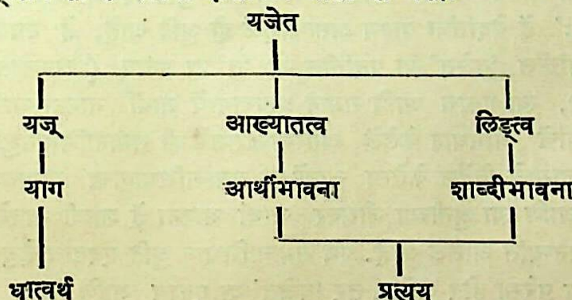
आतां ही जी शाब्दी भावना वर सांगितली आहे, तिला तीन प्रकारची आकांक्षा असते. तिला कांहीं तरी साध्य पाहिजे असतें, साधन पाहिजे असतें, आणि इतिकर्तव्यता पाहिजे असते. कोणत्याही क्रियेला या तीन अंशांची नेहमीं अपेक्षा असावयाचीच. आणि साध्य, साधन व इतिकर्तव्यता, हे तीन अंश त्या क्रियेला प्राप्त झाल्यावांचून त्या क्रियेच्या अर्थाची परिपूर्णता केव्हांही होऊं शकत नाहीं, हा व्यवहारांतील सामान्य अनुभव आहे. 'कर' असें कोणी सांगितलें, तर काय करावयाचें, तें कोणत्या साधनानें करावयाचें आणि तें कशा प्रकारानें करावयाचें, असे तीन प्रश्न साहजिकपणेंच कोणाच्याही मनांत उत्पन्न होतात. आतां 'यजेत' यांतील लिङानें आपल्या शाब्दी भावनेच्या द्वारानें येथेंही कांहीं तरी 'भावयेत्' (साधयेत्, करावें,) असें सांगितलें आहे. आतां 'भावयेत्' असें जर सांगितलें आहे, तर 'किं भावयेत्' 'केन भावयेत्' आणि 'कथं भावयेत्' असे हे तीन प्रश्न—ह्मणजे काय करावयाचें, तें कोणत्या साधनानें करावयाचें आणि तें कशा प्रकारानें करावयाचें, हे साध्य, साधन आणि इतिकर्तव्यता, यांच्या संबंधाचे प्रश्न—आपल्या मनामध्यें स्वाभाविकपणेंच उपस्थित होतात. हे जे तीन प्रश्न, किंवा ह्या ज्या तीन आकांक्षा, आपल्या मनामध्यें उत्पन्न होतात, त्यांना साध्याकांक्षा, साधनाकांक्षा, आणि इतिकर्तव्यताकांक्षा, अशीं अनुक्रमें तीन नांवें देण्यांत आलेलीं आहेत. त्यांपैकीं 'यजेत' यांतील लिङानें आपल्या शाब्दी भावनेच्या द्वारानें 'भावयेत्' ही जी क्रिया निर्दिष्ट केलेली आहे, तिला साध्य, साधन आणि इतिकर्तव्यता, हीं कोण संभवतात, याचा आतां आपण विचार करूं. आतां प्रथमतः 'भावयेत्' याला 'काय करावयाचें' अशा स्वरूपाची साध्याकांक्षा उत्पन्न होते. तेव्हां त्या साध्या-

कांक्षेचें समाधान करण्याकरितां असें सांगण्यांत आलेलें आहे कीं, या ठिकाणीं आर्थी भावनेचा साध्यत्वानें अन्वय होतो. जसें आतांपर्यंत शाब्दी भावना म्हणून भावनेच्या एका प्रकाराचें वर्णन करण्यांत आलेलें आहे, त्याचप्रमाणें 'आर्थी भावना' हा भावनेचा जो दुसरा एक प्रकार आहे, त्याचें वर्णन पुढें करण्यांत येणार आहे. आणि शाब्दी भावनेला जसे साध्य, साधन, आणि इति-कर्तव्यता, असे तीन अंश असतात; म्हणून सांगितलें आहे, त्याचप्रमाणें हे तीन अंश आर्थी भावनेलासुद्धां असतातच. तेव्हां अशा प्रकारच्या या अंशत्रयानें युक्त अशी जी आर्थी भावना ती शाब्दी भावनेंतील 'भावयेत्' या क्रियेचें कर्म म्हणजे साध्य होते. ही आर्थी भावना म्हणजे काय, व ती शाब्दी भावनेचें कर्म कशी होते, हें पुढें (१८ आर्थीभावनाया अंशत्रयम् या प्रकरणांत) स्पष्ट करण्यांत येईल.

---

(१४) साध्याकांक्षाविचार.

येथें 'यजेत' यांतील लिङानें प्रतिपादित अशी 'भावयेत्' ही जी क्रिया तिचें कर्म (साध्य) कोणतें मानावें, असा प्रश्न उत्पन्न होतो. या 'भावयेत्' या क्रियेचें आर्थी भावना हें कर्म किंवा साध्य मानावें, असें वर सांगितलें आहे. पण असें मानणें बरोबर होईल काय, अशी शंका उत्पन्न होते. पण अशी शंका कां उत्पन्न व्हावी ? दुसरें कोणी या ठिकाणीं कर्म किंवा साध्य होण्याला योग्य आहे काय ? होय, आहे. तें कसें हें पुढें दाखविण्यांत येत आहेः—'यजेत' यामध्यें (१) 'यज्,' (२) आख्यातत्व आणि (३) लिङ्त्व, असे तीन अंश आहेत, हें पूर्वीं सांगितलें आहे. यांपैकीं 'यज्' या धातूनें 'याग' हा अर्थ दाखविला जातो; आख्याततत्वानें आर्थी भावना दाखविली जाते; आणि लिङ्त्वानें शाब्दी भावना दाखविली जाते. ती अशीः—



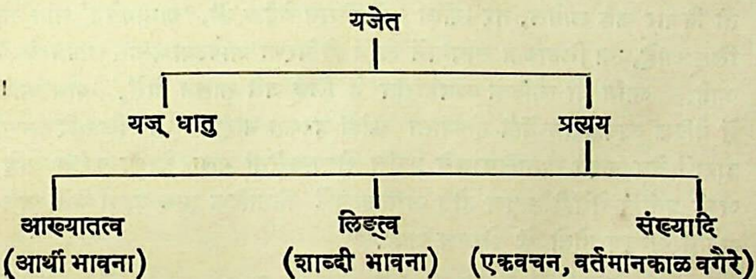
आतां लिङ्त्वानें शाब्दी भावनेच्या द्वारानें 'भावयेत्' ही जी क्रिया प्रतिपादित केलेली आहे, तिचें कर्म (साध्य) होण्याला याग आणि आर्थी भावना हे दोन प्राप्त होतात. असें असतां या दोघांपैकीं आर्थी भावना हेंच साध्य कां मानावें, आणि 'यागं भावयेत्' अशा रीतीनें 'याग' हें 'भावयेत्' याचें साध्य कां मानूं नये, अशी शंका येते. आणि शिवाय 'यजेत' या एकाच पदामध्यें 'याग' आणि 'भावयेत्' हे दोन्हीही आलेले असल्यामुळें 'याग' हें 'भावयेत्' याचें साध्य व्हावयाला कांहीं हरकत नसावी.

पण या शंकेचें निरसन येणेंप्रमाणें करतां येण्यासारखें आहे. 'याग' आणि 'भावयेत्' हे दोन्हीही अंश 'यजेत' या एका पदामध्यें आलेले आहेत, हें खरें. पण आर्थी भावना आणि शाब्दी भावनेनें प्रतिपादित केलेली 'भावयेत्' ही क्रिया हे दोन अंश तर एका प्रत्ययामध्येंच आलेले आहेत. तेव्हां 'यजेत' यांतील शाब्दी भावनेला 'यजेत' यांतील धात्वर्थ जो याग त्याच्यापेक्षां एकप्रत्ययगम्य अशी जी आर्थी भावना तीच जास्त जवळ होते. आणि ह्मणून 'याग' या दूर राहिलेल्या असंनिकृष्ट अर्थाचा साध्यत्वानें स्वीकार न करितां एकप्रत्ययगम्यत्वानें जास्त जवळ असलेली अशी जी संनिकृष्ट आर्थी भावना तिचाच साध्यत्वानें स्वीकार करण्यांत आलेला आहे, हें योग्यच झालेलें आहे. (एकप्रत्ययगम्यत्वेन समानाभिधानश्रुतेः).

शाब्दी भावनेचें साध्य काय घ्यावयाचें असा प्रश्न उत्पन्न झाला असतां आर्थी भावना हें तें साध्य होय, असें सांगण्यांत आलें आहे. पण हें कशाच्या आधारावर सांगण्यांत आलेलें आहे? तर समानाभिधानश्रुतीच्या आधारावर हें सांगण्यांत आलेलें आहे. आतां समानाभिधानश्रुति म्हणजे काय? तर 'यजेत स्वर्गकामः' हें वेदांतील वाक्य असल्यामुळें ही श्रुति आहे, हें उघडच आहे. आणि त्यांतील 'यजेत' या पदांतील जो 'त' हा प्रत्यय (आख्यातत्व आणि लिङ्त्व), त्या एकाच आणि समान प्रत्ययामध्यें आर्थी भावना आणि शाब्दी भावना यांचें अभिधान केलेलें असल्याकारणानें ही समानाभिधानश्रुति झाली. एकाच पदामध्यें निर्देश केलेला असणें हा समानाभिधानाचा सामान्यपणें अर्थ होय. आणि त्या श्रुतीच्या जोरावर आर्थी भावना हें शाब्दी भावनेचें साध्य म्हणून मानण्यांत आलेलें आहे. पण समानाभिधान श्रुति एवढाच हेतु जर असें मानण्याला पुरेसा होत असेल, तर 'यजेत' या एकाच आणि समान पदांतील

'याग' हाही समानाभिधानश्रुत होऊं शकतो. तेव्हां मग 'याग' हें 'भावयेत्' याचें कर्म कां होऊं नये, अशी शंका फिरून उत्पन्न होते. परंतु, 'यजेत' या समग्र पदाच्या दृष्टीनें 'याग' हा 'भावयेत्' याच्याशीं जरी समानाभिधानश्रुत होत असला, तरी 'यजेत' यांतील प्रत्ययाच्या दृष्टीनें आर्थी भावना ही 'भावयेत्' याच्याशीं समानाभिधानश्रुत होत आहे, इकडे आपण लक्ष दिलें पाहिजे; म्हणजे समानाभिधानश्रुतत्व हा हेतु जरी दोन्ही ठिकाणीं एकच असला, तरी 'यागा'पेक्षां आर्थी भावना ही एकप्रत्ययगम्यत्वानें जास्त संनिकृष्ट असल्यामुळें तिचाच साध्यत्वानें स्वीकार करणें हें योग्य आहे, हें सिद्ध होतें.

आतां एकप्रत्ययगम्य असल्यामुळें आर्थी भावना ही शाब्दी भावनेचें साध्य होते, असें सांगितलें. पण याच्यावर (संख्यादीनामेकप्रत्ययगम्यत्वेपि–इत्यादि) आणखी एक शंका उत्पन्न होते. ती अशीः—एकप्रत्ययगम्यत्वामुळें जर आर्थी भावना ही शाब्दी भावनेचें साध्य होऊं शकते, तर आर्थी भावने-प्रमाणेंच संख्यादिक हेही एकप्रत्ययगम्य आहेत. मग त्यांचाही साध्यत्वानें अन्वय कां होऊं नये? पण संख्यादिक हे एकप्रत्ययगम्य कसे आहेत? या प्रश्नाचें स्पष्टीकरण येणेंप्रमाणें आहेः—'यजेत' यांत जो प्रत्ययाचा अंश आहे, त्या प्रत्ययाच्या अंशानें आख्यातत्वद्वारा आर्थी भावना आणि लिङ्त्वद्वारा शाब्दी भावना एवढे दोनच धर्म दाखविले जातात, असें नसून त्याच प्रत्ययाच्या अंशानें, म्हणजे त्यांतील 'त' यानें हें एकवचन आहे ही संख्या, आणि हा वर्तमानकाल आहे हा काल, असे संख्यादिक धर्मही दाखविले जातात. तेव्हां संख्यादिक हेही एकप्रत्ययप्रतिपाद्य होतात. ते असेः—



तेव्हां एकप्रत्ययगम्यत्व ह्या हेतूमुळें आर्थी भावनेप्रमाणें संख्यादिक हेंही

साध्य व्हावें, असें प्राप्त होतें. पण यावर सिद्धान्ती असें उत्तर सांगतो कीं, एकप्रत्ययगम्यत्वानें संख्यादिक हे जरी प्राप्त झालेले असले, तरी 'भावयेत्' याच्याशीं साध्यत्वानें अन्वय होण्याला ते योग्य नाहींत. कारण, 'भावयेत्' या क्रियापदाला 'किं भावयेत्' अशी साध्याची आकांक्षा आहे. ह्मणजे 'काय करावें' असा येथें प्रश्न आहे. त्या प्रश्नाचें उत्तर संख्यादिकांमधील 'एकवचन' करावें, 'वर्तमानकाळ' करावा, असें कोणी देऊं लागल्यास तें अयोग्य होईल; याचें उत्तर 'यागानें स्वर्ग साधावा' असें जें आर्थी भावनेचें तात्पर्य तें कोणी दिल्यास तें योग्य होईल. म्हणून संख्यादिक हे एकप्रत्ययगम्य असले, तरी ते अयोग्य असल्यामुळें त्यांचा साध्यत्वानें अन्वय केला न जातां आर्थी भावनेचाच साध्यत्वानें येथें अन्वय करणें जरूर आहे.

---

(१५) साधनाकांक्षाविचार.

येथपर्यंत शाब्दी भावनेंतील 'किं भावयेत्' या स्वरूपाच्या साध्याकांक्षेचा विचार करण्यांत आला. आतां त्याच्या पुढील आकांक्षा म्हटली म्हणजे साधनाकांक्षा होय. हीं साधनाकांक्षा 'केन भावयेत्' या स्वरूपाची असते. अशा स्वरूपाची ही साधनाची आकांक्षा उत्पन्न झाली असतां त्या ठिकाणीं लिङादि ज्ञानाचा साधनत्वानें अन्वय होतो. 'गामानयेत्' असें कोणी आचार्यानें आपल्या शिष्याला सांगितलें, तर गाय आणण्याविषयींची जी प्रवृत्ति त्या शिष्याच्या मनामध्यें उत्पन्न होते, त्या प्रवृत्तीबद्दलची प्रेरणा आपल्या गुरूनें कशाच्या साधनानें उत्पन्न केली आहे, याच्याबद्दल जर तो विचार करूं लागेल, तर त्याला असें दिसून येईल कीं, 'गामानयेत्' यांत जो लिङ् आहे, त्या लिङाच्या साधनानें त्यानें ही प्रेरणा आपल्या मनांत उत्पन्न केली आहे. आणि या लौकिक व्यवहारांत हें लिङ् जसें साधन होतें, त्याचप्रमाणें तें वैदिक व्यवहारामध्येंही होण्याला कांहीं हरकत नाहीं. या लिङादिकाच्या द्वारानें वेद माझी यागादिकाकडे प्रवृत्ति होण्याकरितां मला प्रेरणा करीत आहे, अशी प्रतीति येथेंही उत्पन्न होत असल्यामुळें लिङादिक ज्ञान याचा येथें साधनत्वानें अन्वय होतो, हें योग्यच आहे.

पण लिङादिज्ञानाला शाब्दी भावनेचें साधनत्व किंवा करणत्व आहे, असें जरी येथें सांगितलेलें आहे, तरी (तस्य च करणत्वं न भावनोत्पादकत्वेन—इत्यादि)

शाब्दी भावनेचें करणत्व ह्मणजे शाब्दी भावनेचें उत्पादकत्व, असा मात्र याचा अर्थ नव्हे. 'कुठारेण छिनत्ति' असें आपण उदाहरण घेतलें, तर या उदाहरणामध्यें 'कुठार' या करणानें द्वैधीभाव हा जसा नवीन उत्पन्न होत असतो, त्याप्रमाणें येथील लिङादिज्ञानरूपी करणानें शाब्दी भावना ही कांहीं नवीन उत्पन्न केली जाते, असें मानतां यावयाचें नाहीं. कारण, लिङादिकाचें आपल्याला ज्ञान होण्याच्या पूर्वींही 'यजेत' इत्यादि ठिकाणीं शाब्दी भावना ही राहिलेलीच असते. म्हणून ती शाब्दी भावना या लिङादिज्ञानाच्या करणानें उत्पन्न केली जाते, असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. तर मग या लिङादिज्ञानरूपी करणानें काय केलें जातें, असा प्रश्न स्वाभाविकपणेंच उत्पन्न होतो. त्या प्रश्नाच्या समाधानाकरितां असें सांगण्यांत येत आहे कीं, हें लिङादिज्ञानरूपी जें करण तें भावनोत्पादक नसून तें फक्त भावनाज्ञापक आहे. ज्ञापक म्हणजे प्रकाशक असा अर्थ होय. तेव्हां या लिङादिकाच्या साधनानें ही शाब्दी भावना प्रकाशित केली जाते, एवढ्याच तात्पर्यार्थानें लिङादिज्ञानाला भावनेचें करण म्हणून मानण्यांत आलेलें आहे. किंवा शाब्दी भावनेचें जें फळ (भाव्य=साध्य=आर्थी भावना) तें याच्याकडून घडवून आणिलें जातें, म्हणून या लिङादिज्ञानाला करणत्व मानण्यांत आलेलें आहे, असें ह्मटलें तरी चालण्यासारखें आहे.

शाब्दी भावना हिचें करण जें लिङादिज्ञान तें उत्पन्न होण्याच्या पूर्वींच शाब्दी भावना ही अस्तित्वांत असते. त्यामुळें लिङादिज्ञान हें तिचें करण किंवा साधन आहे, असें म्हटलें असतां तें म्हणणें योग्य होत नाहीं. म्हणून तें ह्मणणें कोणत्या अर्थानें उपपन्न होऊं शकेल, याच्याकरितां दोन मार्ग येथें सुचविण्यांत आलेले आहेत. (१) भावनाज्ञापकत्वाच्या दृष्टीनें लिङादिज्ञान हें करण आहे, असें मानावें, हा एक मार्ग होय; किंवा (२) शब्दभावनाभाव्यनिर्वर्तकत्वाच्या दृष्टीनें लिङादिज्ञान हें करण आहे, असें मानावें, हा दुसरा मार्ग होय. यांपैकीं पहिला भावनाज्ञापकत्वाचा मार्ग घेतला, तर त्यापासून असें निष्पन्न होतें कीं, शाब्दी भावनेची नवीन उत्पत्ति होते, असें यांत मानावें लागत नाहीं. ती शाब्दी भावना अस्तित्वांत असतेच; परंतु ती आपल्याला माहीत नसते, किंवा दिसत नसते. पण या लिङादिज्ञानाच्या योगानें तिच्यावर प्रकाश पडून ती आपल्याला जाणविली (ज्ञापित केली) जाते. उदाहरणार्थ,

एखादा घट आधींपासूनच काळ्या रंगाचा असतो. पण तो काळ्या रंगाचा आहे याचें ज्ञान आपल्याला आधीं झालेलें नसतें; तर आपल्या चक्षुरिंद्रियाचा आणि त्या घटाचा जेव्हां संनिकर्ष घडून येतो, तेव्हां तो घट काळ्या रंगाचा आहे, हें आपल्याला समजतें. या ठिकाणीं इंद्रियार्थसंनिकर्ष हें घटाच्या रूपाच्या ज्ञानाचें करण आहे. पण हें करण घटाच्या ठिकाणीं कृष्णवर्णाचें रूप नवीन उत्पन्न करीत नसून तें रूप कृष्णवर्णात्मक आहे असें ज्ञापित किंवा प्रकाशित करून देत असतें. त्याचप्रमाणें प्रकृत स्थळीं लिङादिज्ञान हें करण येथील शाब्दी भावनेला उत्पादित करीत नसून फक्त ज्ञापित किंवा प्रकाशित करितें असें मानावें, म्हणजे दोषनिवृत्ति होते.

किंवा दुसरा मार्ग असा आहे कीं, शब्दभावना ही उत्पन्न होत नसून ती पूर्वींपासूनच अस्तित्वांत असते, म्हणून तिच्या ठिकाणीं लिङादिज्ञानाचें उत्पादकत्वाच्या दृष्टीनें करणत्व संभवत नाहीं, हें खरें आहे. पण खुद्द शाब्दी भावना ही जरी पूर्वींपासून अस्तित्वांत असल्यामुळें नवीन उत्पन्न व्हावयाची नसते, तरी त्या शाब्दी भावनेचें जें भाव्य, म्हणजे साध्य (आर्थी भावना), तें उत्पन्न व्हावयाचें असतें. आणि तें भाव्य किंवा साध्य उत्पन्न करून देण्याच्या कामीं लिङादिज्ञानाचा परंपरेनें करणत्वानें उपयोग होतो. म्हणून शब्दभावनाभाव्यनिर्वर्तकत्वाच्या दृष्टीनें लिङादिज्ञानाला करणत्व आहे, असें म्हटलें, तर तेंही उपपन्न होण्यासारखें आहे.

---

(१६) इतिकर्तव्यताकांक्षाविचार.

येथपर्यंत 'किं भावयेत्' आणि 'केन भावयेत्' अशा स्वरूपाची जी साध्याकांक्षा आणि साधनाकांक्षा त्या दोन आकांक्षांचें विवरण करण्यांत आलें. आतां तिसरी राहिलेली आकांक्षा इतिकर्तव्यताकांक्षा ही होय; व 'कथं भावयेत्' हें तिचें स्वरूप होय. ही तिसरी आकांक्षा कशी असते, हें समजण्याकरितां आपण एक लौकिक उदाहरण घेऊं. 'ओदनकामः पचेत्' हें एक वाक्य आहे. या ठिकाणीं 'पचेत्' यांतील लिङानें भावनेची प्रतीति होते. नंतर 'किं भावयेत्' अशी आकांक्षा उत्पन्न होते; व त्या आकांक्षेला 'ओदनं भावयेत्' असें उत्तर देऊन तिचें समाधान करण्यांत येतें. नंतर 'केन ओदनं भावयेत्' अशी

साधनाकांक्षा उत्पन्न होते; व 'पाकेन ओदनं भावयेत्' असें उत्तर देऊन तिचें समाधान करण्यांत येतें. आतां इतकें सांगितलें, तरी पाकानें—म्हणजे अग्नि-संयोगानें—ओदन कसें सिद्ध करावें हें, एकाद्याला न समजून तो फिरून आणखी असा एक प्रश्न विचारतो कीं, 'कथं पाकेन ओदनं भावयेत्', तेव्हां त्याच्या या आकांक्षेचें समाधान करण्याकरितां त्याला असें सांगण्यांत येतें कीं 'तृणफूत्काराद्यु-पकृतेन पाकेन ओदनं भावयेत्'; म्हणजे गवत घ्यावें, विस्तव पेटवावा, त्याला फुंकर घालावा, इत्यादि प्रकाराच्या साहाय्यानें अग्निसंयोगानें भात शिजवून सिद्ध करावा, असें त्याला सांगण्यांत येतें; आणि तेव्हां मग त्याची ही कथंभावाकांक्षा किंवा इतिकर्तव्यताकांक्षा तृप्त होते. 'कर्तव्यस्य इतिप्रकारः इतिकर्तव्यता' असा इतिकर्तव्यता या पदाचा अर्थ आहे; म्हणजे जें कांहीं कर्तव्य आहे तें अशा अशा प्रकारानें करावें, असें ज्याच्या योगानें सांगितलेलें असतें, ती इति-कर्तव्यता होय. 'पाकेन ओदनं भावयेत्' यांतील 'पाकेन' या करणवाचक शब्दानें सामान्यतः निर्देश केलेला आहे; पण त्या सामान्यतः निर्दिष्ट केलेल्या 'पाका'चा विशेष प्रकार काय काय असतो हें 'तृणफूत्काराद्युपकृत' अशा स्वरूपाच्या इतिकर्तव्यतावाचक शब्दांनीं सांगण्यांत आलेलें असतें. सारांश, करणानें साधनाचा सामान्य निर्देश केला जातो, आणि इतिकर्तव्यतेनें त्या सामान्यांतील विशेष प्रकार निवेदित केले जातात, असा अर्थ निष्पन्न होतो. अशा रीतीनें 'ओदनकामः पचेत्' या लौकिक वाक्याच्या उदाहरणाच्या साहाय्यानें इति-कर्तव्यताकांक्षेचें स्वरूप कसें असतें, हें दाखवून दिल्यानंतर आतां आपण शाब्दी भावनेंतील इतिकर्तव्यताकांक्षेकडे वळूं.

'यजेत' यांतील लिङ्त्व
|
शाब्दीभावना
|
किं भावयेत् — (यागकरणकस्वर्गकर्मकप्रवृत्तिरूपां) आर्थीभावनां भावयेत्
केन भावयेत् — लिङादिज्ञानेन भावयेत्
कथं भावयेत् — कर्मप्राशस्त्यविशिष्टेन लिङादिज्ञानेन भावयेत्

येथें वरील आकृतीच्या रूपानें जी मांडणी करून दाखविण्यांत आलेली आहे, त्यावरून शाब्दी भावनेंतील साध्य आणि साधन या दोन अंशांचें स्वरूप पूर्वी स्पष्ट करून दाखविल्याप्रमाणें सहज लक्षांत येण्यासारखें आहे. आतां फक्त इतिकर्तव्यतेचें स्वरूप जें स्पष्ट करून दाखवावयाचें राहिलें आहे, तें अशा रीतीनें स्पष्ट करतां येण्यासारखें आहेः—

'स प्रजापतिरात्मनो वपामुदखिदत्', 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता', इत्यादि वाक्यें वेदामध्यें येतात. या वाक्यांतून कोणत्या तरी एखाद्या कर्माची स्तुति, निंदा, वगैरे करण्यांत आलेली असते. अशा वाक्यांना अर्थवादात्मक वाक्यें असें म्हणतात. हीं अर्थवादवाक्यें ज्या एखाद्या कर्माच्या प्रकारामध्यें आलेलीं असतात, तें कर्म चांगलें आहे, प्रशस्त आहे, अशा प्रकारचें त्या कर्माचें प्राशस्त्य त्या अर्थवादवाक्यांवरून द्योतित करण्यांत आलेलें असतें. या अर्थवादाच्या संबंधानें पुढें जास्त निरूपण करण्यांत येणार आहे. आतां शाब्दी भावनेचें लिङादिज्ञान हें करण आहे, असा सामान्यत्वानें निर्देश पूर्वी केलेला आहे. पण या सामान्यामध्यें विशेष प्रकार काय आहे, अशी जी आकांक्षा उत्पन्न होते, तिचें समाधान करण्याकरितां येथें असें सांगण्यांत येतें कीं, हें अमुक अमुक कर्म फार चांगलें आहे; आणि असें प्राशस्त्याचें वर्णन केलें गेलें असतां तें कर्म करण्याविषयींची उत्कंठा जास्त वाढते. म्हणजे लिङादिकज्ञानरूपी करणानें जी इच्छा उत्पन्न झालेली असते, तिला या अर्थवादांतील प्राशस्त्याच्या वर्णनानें जास्त प्रोत्साहन मिळतें. म्हणजे तृणफूत्कारादिकांच्या योगानें अग्निसंयोगाला जसें वर दिलेल्या उदाहरणामध्यें साहाय्य मिळतें, त्याचप्रमाणें या प्राशस्त्यवर्णनानें लिङादिज्ञानाला साहाय्य मिळतें. म्हणून वरील उदाहरणामध्यें तृणफूत्कारादिकाचा ज्याप्रमाणें इतिकर्तव्यत्वानें अन्वय होतो, त्याप्रमाणें अर्थवादावरून ज्ञापित होणाऱ्या प्राशस्त्याचा प्रस्तुत शाब्दीभावनेमध्यें इतिकर्तव्यत्वानें अन्वय होतो.

येणेंप्रमाणें येथपर्यंत शाब्दी भावनेचा तिच्या सर्व तिन्हीही अंशांसह विचार झाला. आतां याच्यापुढें आर्थी भावनेचा विचार करण्यांत येत आहे.

(१७) आर्थीभावनालक्षणम् ।

प्रयोजनेच्छाजनितक्रियाविषयव्यापार आर्थीभावना ।

सा चाख्यातत्वांशेनोच्यते । आख्यातसामान्यस्य व्यापारवाचित्वात् ।

आर्थी भावनेचें लक्षण 'प्रयोजनेच्छाजनितक्रियाविषयव्यापारः' असें करण्यांत आलेलें आहे. या लक्षणांतील प्रयोजन म्हणजे फळ असा अर्थ होय. म्हणजे 'यजेत स्वर्गकामः' या विधिवाक्यांत स्वर्ग हें प्रयोजन किंवा फल आहे; या स्वर्गरूपी प्रयोजनाच्या किंवा फलाच्या इच्छेनें एखाद्या यजमानाच्या ठिकाणीं कोणती क्रिया उत्पन्न झाली आहे? तर ती क्रिया यागरूपी होय. तेव्हां आतां ह्या यागरूपी क्रियेच्या संबंधाचा जो कांहीं व्यापार, किंवा जी कांहीं प्रवृत्ति, ती आर्थी भावना होय. अशा प्रकारच्या या भावनेला आर्थी भावना असें नांव कां देण्यांत आलेलें आहे, याचें कारण पुढील स्पष्टीकरणावरून लक्षांत येण्यासारखें आहे. तें स्पष्टीकरण असें:—

'अर्थः प्रयोजनम्, तत्संबन्धिनी भावना आर्थीभावनेत्यर्थः.' आपल्याला स्वर्ग मिळावा अशी इच्छा पुरुषाच्या मनांत उत्पन्न होते, व त्या इच्छेच्या परिपूर्णतेसाठीं तो एखादा याग करण्याला उद्युक्त होतो. अशा ठिकाणची त्या पुरुषाची यागाच्या संबंधाची जी प्रवृत्ति ती आर्थी भावना होय. सारांश, पुरुषाची प्रवृत्ति किंवा कृति हा आर्थी भावनेचा अर्थ होय. आतां शाब्दी भावना आणि आर्थी भावना यांची तुलना करून बोलावयाचें झाल्यास शाब्दीभावना ही प्रेरणा उत्पन्न करते आणि आर्थी भावना ही प्रवृत्ति उत्पन्न करते. प्रेरणा हें कारण आहे आणि प्रवृत्ति हें त्या कारणापासून कार्य उत्पन्न होतें. लिङादिकानें प्रेरणा किंवा प्रवर्तना उत्पन्न होते आणि त्या प्रेरणेपासून किंवा प्रवर्तनेपासून प्रवृत्ति किंवा कृति उत्पन्न होते. 'यजेत' यांतील लिङाच्या योगानें 'मला कांहीं तरी करावयाला सांगण्यांत येत आहे' अशा प्रकारची पुरुषाच्या मनांत प्रेरणा उत्पन्न होते. आणि नंतर आख्यातत्वाच्या अंशानें स्वर्गरूप फलाच्या प्राप्तीसाठीं करावयाच्या यागासंबंधानें त्याच्या ठिकाणीं प्रवृत्ति उत्पन्न होते. असा शाब्दी भावना आणि आर्थी भावना यांच्यामध्यें एक प्रकारचा कार्यकारणभाव आहे. **डॉ. कीथ** यांनीं आपल्या 'कर्ममीमांसा' नामक पुस्तकामध्यें शाब्दी भावना आणि आर्थी भावना यांच्या अन्योन्यसंबंधासंबंधानें थोडक्यांत फार चांगल्या रीतीनें पुढीलप्रमाणें स्पष्टीकरण दिलेलें आहे:—

'There is a clear relation between the injunction and the action of the agent; the former possesses a verbal energy (शाब्दी भावना) in its tendency to produce action by the agent, while the latter puts forth actual energy (आर्थी भावना) towards the end indicated in the injunction.'

त्याचप्रमाणें **मेजर बसु** यांनीं प्रसिद्ध केलेल्या 'Sacred books of the Hindus' ह्या ग्रंथमालेमधील मीमांसासूत्रांच्या उपोद्घातामध्यें याच भावनांच्या विषयासंबंधानें पुढीलप्रमाणें विशद रीतीनें विवरण करण्यांत आलेलें आहे.

'The Vedic command holds out hopes, as for instance 'यजेत स्वर्गकामः' 'Let one desirous of heaven perform a sacrifice.' If one is possessed of the desire to have heavenly bliss, he shall have to perform a sacrifice. The activity to perform 'यज्ञ', accompanied by all the phychological factors of the mind, is called भावना in the language of मीमांसा. It is of two kinds, शाब्दी and आर्थी. The former arises from the word of mouth *i. e.* command. When a man is told to do or not to do a thing, he does it or refrains from doing it, because he feels that he is so ordered. I order my servant to bring my horse, he is bound to bring it. In the worldy affairs, the order comes from a superior; but in religious affairs the command comes from the Veda. In the आर्थी भावना, the energy to act arises from a particular motive or desire to act or refrain from acting. The command has generally the लिङ् form of a verb.'

आतां स्वर्गरूपी फलाच्या इच्छेनें उत्पन्न झालेली जी यागरूपी क्रिया, तिच्या

संबंधींचा जो कांहीं व्यापार ती आर्थी भावना होय, असें वर सांगितलें आहे. यासंबंधानें येथें असा एक प्रश्न उत्पन्न करण्यांत येतो कीं, आर्थी भावना म्हणजे कांहीं एक व्यापार असें म्हटलें आहे; तर हा व्यापार ह्मणजे काय? हा व्यापार म्हणजे यागरूपी क्रिया करण्याविषयींचा प्रयत्न होय, असें कोणी मानितात. पण हा व्यापार किंवा ही भावना ह्मणजे प्रयत्न असें मानणें बरोबर नाहीं. कारण, 'रथो गच्छति' या ठिकाणीं भावनारूपी गमनक्रियाविषयव्यापार असूनही त्याला 'प्रयत्न' असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, रथ हा अचेतन पदार्थ असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं प्रयत्न संभवत नाहीं. आतां भावना ह्मणजे स्पन्द (कांहीं तरी हालचाल) असें मानणारा दुसरा एक पक्ष आहे. परंतु भावनेचा स्पन्द हा अर्थही बरोबर नाहीं. कारण, 'देवदत्तो ग्रामं गच्छति' या ठिकाणीं गमनानुकूल असा जो कृतिरूपी व्यापार होत असतो, त्याला स्पन्द असें केव्हांही म्हणण्यांत येत नाहीं. 'गच्छति' याचा अर्थ 'गमनं करोति' असा होतो. व या ठिकाणीं 'करोति' असाच प्रयोग करण्यांत येतो; 'स्पन्दते' असा प्रयोग करण्यांत येत नाहीं. या कारणासाठीं 'स्पन्द' असाही भावनेचा अर्थ होऊं शकत नाहीं. तर भावना म्हणजे अन्योत्पादनानुकूल व्यापार, कृति, प्रवृत्ति, असाच अर्थ होतो.

ही आर्थी भावना 'यजेत' यामध्यें धात्वर्थ, आख्यातत्व आणि लिङ्त्व, असे जे तीन अंश आहेत, त्यांपैकीं आख्यातत्व या अंशानें व्यक्त केली जाते. कारण, सर्व प्रत्ययांच्या ठिकाणीं सामान्येंकरून रहाणारा जो आख्यातत्व हा धर्म त्याच्यापासून पुरुषप्रवृत्त्यनुकूल व्यापार हाच अर्थ निर्दिष्ट केला जातो.

---

(१८) आर्थीभावनाया अंशत्रयम् ।

साप्यंशत्रयमपेक्षते साध्यं साधनमितिकर्तव्यतां च। किं भावयेत्केन भावयेत्कथं भावयेदिति। तत्र साध्याकांक्षायां स्वर्गादिफलं साध्यत्वेनान्वेति। साधनाकांक्षायां यागादिः करणत्वेनान्वेति । इतिकर्तव्यताकांक्षायां प्रयाजाद्यङ्गजातमितिकर्तव्यतात्वेनान्वेति ।

शाब्दी भावनेला साध्याकांक्षा, साधनाकांक्षा आणि इतिकर्तव्यताकांक्षा, अशा

तीन आकांक्षा असतात, ह्मणून जसें पूर्वी सांगितलें आहे, त्याचप्रमाणें 'किं भावयेत्', 'केन भावयेत्', व 'कथं भावयेत्,' अशा स्वरूपाच्या अनुक्रमें-करून साध्याकांक्षा, साधनाकांक्षा आणि इतिकर्तव्यताकांक्षा, अशा तीन आकांक्षा या आर्थी भावनेलाही असतात. त्यांपैकीं 'किं भावयेत्' अशी साध्याकांक्षा उत्पन्न झाली असतां 'स्वर्गादिफलं भावयेत्' अशा उत्तरानें त्या आकांक्षेचें समाधान होत असल्यामुळें 'यजेत स्वर्गकामः' यांतील 'स्वर्ग' याचा साध्यत्वानें अन्वय होतो. पुढें 'केन भावयेत्' अशी साधनाकांक्षा उत्पन्न झाली असतां 'यागेन भावयेत्' अशा उत्तरानें त्या आकांक्षेचें समाधान होत असल्यामुळें यागादिकाचा करणत्वानें अन्वय होतो. आणि 'कथं भावयेत्' अशी इतिकर्तव्यताकांक्षा उत्पन्न झाली असतां 'प्रयाजाद्यंगजातेन उपकारं संपाद्य भावयेत्' अशा प्रकारच्या उत्तरानें या आकांक्षेचें समाधान होत असल्यामुळें प्रयाजादि अंगजात याचा इतिकर्तव्यत्वानें अन्वय होतो.

यांपैकीं साध्याकांक्षा आणि साधनाकांक्षा यांच्या समाधानासाठीं अनुक्रमें-करून स्वर्ग आणि याग हेच कां घेतले पाहिजेत, याच्याबद्दलचें विवेचन पूर्वी (पान २३ पहा) करण्यांत आलेलेंच आहे. ह्मणून आतां येथें फक्त प्रयाजादिक अंगजात याचा इतिकर्तव्यत्वानें कसा अन्वय होतो, एवढें सांगितलें ह्मणजे झालें. अंग ह्मणजे अवयव; आणि ह्या अनेक अंगांनीं मिळून झालेला जो तो अंगी, ह्मणजे मुख्य, असा अर्थ होय. उदाहरणार्थ, दर्शपूर्णमास हा मुख्य याग होय; व ह्मणून तो अंगी होय. आतां या मुख्य यागामध्यें प्रयाजादिक अनेक अंगें असतात. व त्या अनेक अंगांच्या समुदायानें म्हणजे प्रयाजादिक अंगजातानें तो याग परिपूर्ण होतो. दर्शपूर्णमासामध्यें 'समिधो यजति, तनूनपातं यजति, इडो यजति, बर्हिर्यजति, स्वाहाकारं यजति,' असे पंचप्रयाज सांगितलेले आहेत. या प्रयाज, अनुयाज, वगैरेसंबंधाची इंग्रजीमधून दिलेली पुढील माहितीही यांचे अर्थ समजण्याला उपयुक्त आहे.

First of all, 5 offerings of ghee are poured in the fire by means of a ladle. These offerings are called पंचप्रयाजs or आज्यभागs. Then pieces of the पुरोडाश are offered to अग्नि, विष्णु, अग्नीषोम and इंद्रवैमृध, being the chief gods of the दर्शपूर्णमासयाग. After this, ghee is poured

in the fire in honour of the विश्वेदेवs. This offering of ghee is called the स्विष्टकृत्. Then three offerings of ghee, called the अनुयाजs, are made to the fire.

वरील स्पष्टीकरणावरून हें लक्षांत येईल कीं, याग हा मुख्य असून प्रयाज वगैरे हे त्याचे पोटविभाग आहेत. म्हणजे, निराळ्या शब्दांत बोलावयाचें झाल्यास, याग हा सामान्यवाचक शब्द आहे, आणि प्रयाजादिक हे त्याचे विशेष प्रकार आहेत. ज्याप्रमाणें अग्निसंयोग हा सामान्यनिर्देश होय आणि काष्ठ, स्थाली, तृण, फूत्कार, हे त्याचे उपकारक असे विशेष प्रकार होत; किंवा ज्याप्रमाणें छेदन हा सामान्यनिर्देश होय आणि कुऱ्हाड वर उचलणें आणि ती खालीं आणणें हे त्याचे उपकारक असे विशेष प्रकार होत; किंवा ज्याप्रमाणें गमन हा सामान्य निर्देश होय आणि पूर्वप्रदेशाचा वियोग आणि उत्तरप्रदेशाचा संयोग हे त्याचे उपकारक असे विशेष प्रकार होत; त्याप्रमाणें याग हा सामान्य निर्देश असून प्रयाजादिक हे त्याचे उपकारक असे विशेष प्रकार आहेत. आणि करणामध्यें ज्याचा सामान्यत्वानें निर्देश केलेला असतो, त्याचेच विशेष प्रकार इतिकर्तव्यतेच्या द्वारानें निर्दिष्ट केले जातात, हें पूर्वीं (१६ इतिकर्तव्यताकांक्षाविचार पहा) सांगितलेलेंच आहे. तेव्हां 'यागेन स्वर्गं भावयेत्' असें सांगितलें, तरी यागानें स्वर्ग कसा साधावा, अशी जेव्हां जिज्ञासा किंवा आकांक्षा उत्पन्न होते, म्हणजे यागाच्या नुसत्या सामान्य निर्देशानें जिज्ञासा तृप्त न होऊन त्या यागाचे विशेष प्रकार जाणण्याची जेव्हां इच्छा उत्पन्न होते, तेव्हां प्रयाजादिक अंगजातानें उपकृत असा याग करून स्वर्ग साधावा असें सांगण्यांत येतें. आणि मग ती कथंभावाकांक्षा किंवा इतिकर्तव्यताकांक्षा तृप्त होते. आणि म्हणून प्रयाजादिक अंगजाताचा इतिकर्तव्यत्वानें अन्वय होतो, असें मूळामध्यें सांगितलेलें आहे.

येथपर्यंत शाब्दी भावना आणि आर्थी भावना यांच्याबद्दलचें विवेचन करण्यांत आलें. या विवेचनांत प्रथमतः भावनेचें सामान्य लक्षण देण्यांत आलेलें असून नंतर शाब्दी भावना आणि आर्थी भावना यांचीं निरनिराळीं लक्षणेंही देण्यांत आलेलीं आहेत. त्या शाब्दी आणि आर्थी या दोन भावनांच्या लक्षणांचा भावनेच्या सामान्यलक्षणामध्यें कसा समन्वय होतो हें 'मीमांसापरिभाषा' या ग्रंथांतील पुढील उताऱ्यावरून चांगलें लक्षांत येण्यासारखें

आहेः—'भावनात्वं नाम भवितुर्भवनानुकूलप्रयोजकव्यापारत्वम् । तत्रार्थभावनायां भवितुर्जायमानस्य स्वर्गादेः प्रयोजकव्यापारत्वाल्लक्षणसंगतिः । शब्दभावनायामपि पुरुषप्रवृत्तिरूपस्य भवितुः प्रयोजकव्यापाराल्लक्षणसंगतिः ।'

पूर्वी शाब्दी भावनेचें विवरण करण्यांत येत असतां आर्थी भावना हिचा शाब्दी भावनेमध्यें साध्यत्वानें अन्वय होतो असें (१३ शब्दभावना–पहा) सांगण्यांत आलेलें आहे. परंतु त्यावेळीं आर्थी भावनेचें स्पष्टीकरण झालेलें नव्हतें. त्यामुळें तो विषय तेथें संदिग्धच राहिलेला आहे. म्हणून आतां येथें त्याबद्दलचें स्पष्ट विवरण करणें जरूर आहे. 'यजेत स्वर्गकामः' यांतील आर्थी भावनेनें असा अर्थ निष्पन्न झालेला आहे कीं, 'प्रयाजादिक अंगजातानें उपकार करून घेऊन यागानें स्वर्ग साधावा'. आतां आर्थी भावनेपासून प्राप्त झालेलें हें वर दिलेलें सबंध वाक्य शाब्दी भावनेमध्यें आपल्याला साध्याच्या म्हणजे कर्माच्या जागीं नेऊन मांडावयाचें आहे; म्हणजे शाब्दी भावनेमध्यें आर्थी भावनेचा साध्यत्वानें आपण अन्वय केल्यासारखें होईल. पण 'यजेत स्वर्गकामः' यांतील शाब्दी भावना आपल्याला काय सांगते? तर ती असें सांगते कीं, 'कर्मप्राशस्त्यानें उपकृत अशा लिङादिज्ञानानें 'यजेत' यांतील विधिलिङ् हा आर्थी भावनेविषयीं प्रेरणा करीत आहे.' तेव्हां आतां हीं दोन्ही वाक्यें एकत्र केलीं, तर तीं दोन्ही मिळून पुढीलप्रमाणें एक मिश्रवाक्य होईल. आणि तें असेंः–कर्मप्राशस्त्यानें उपकृत (शाब्दीची इतिकर्तव्यता) अशा लिङादिज्ञानानें (शाब्दीचें करण) 'यजेत' यांतील विधिलिङ् अशी प्रेरणा करीत आहे कीं (शाब्दीचें साध्य), प्रयाजादि अंगजातानें उपकार करून घेऊन (आर्थीची इतिकर्तव्यता) यागानें (आर्थीचें करण) स्वर्ग (आर्थीचें साध्य) साधावा.

इंग्रजी Analysis मध्यें Complex Sentence म्हणून जो एक वाक्याचा प्रकार सांगितलेला असतो, तशा प्रकारचेंच हें एक वाक्य झालेलें आहे. यांतील शाब्दी भावनेचें वाक्य हें मुख्य (principal) वाक्य आहे आणि आर्थी भावनेचें वाक्य हें गौण (subordinate) आहे; व हें गौण वाक्य त्या मुख्य वाक्यांतील क्रियापदाचें कर्म (subordinate sentence, used as a noun, in the objective case,) आहे. वरील लांबलचक मिश्रवाक्य थोडक्यांत सांगावयाचें झालें, तर तें असें सांगतां येईलः—'वेद अशी प्रेरणा करीत आहे कीं, यागानें स्वर्ग साधावा'. आणि यांत

'यागानें स्वर्ग साधावा' हें 'प्रेरणा करीत आहे' या क्रियेचें कर्म आहे. आणि हाच साधा अर्थ आर्थी भावना ही शाब्दी भावनेमध्यें साध्य असते, या कठिण पारिभाषिक शब्दांनीं सांगितलेला आहे, हें या विवेचनावरून लक्षांत येण्यासारखें आहे.

धर्मविचार करावा असें पहिल्या सूत्रांत सांगितल्यानंतर 'अथ को धर्मः' असा प्रश्न उत्पन्न झाला. व त्याचें उत्तर 'यागादिरेव धर्मः' असें (पान १०) देण्यांत आलें. व "स च यागादिः 'यजेत स्वर्गकामः' इत्यादि वाक्येन स्वर्गमुद्दिश्य पुरुषं प्रति विधीयते," असें त्या यागाचें स्वरूप पुढें (पान १६ पहा) प्रदर्शित करण्यांत आलें. व त्या ओघामध्यें 'यजेत स्वर्गकामः' या विधिवचनाचा अर्थ करण्याच्या प्रसंगानें शाब्दी भावना व आर्थी भावना यांचें विवरण करण्यांत आलें. त्यांतील आर्थी भावनेपासून अखेरीस 'यागेन स्वर्गं भावयेत्' असा निष्कर्ष निघाला. आतां या निष्कर्षामध्यें करणत्वामुळें करावयाचा असा फक्त यागच असल्यामुळें 'यागादिरेव धर्मः' हें जें धर्माचें स्वरूप पूर्वी (पान १०) सांगितलेलें आहे, त्याचा योग्य रीतीनें समन्वय होतो.

---

(१९) वेदलक्षणविचारः ।

अथ को वेद इति चेदुच्यते । अपौरुषेयं वाक्यं वेदः । स च विधि-मंत्र-नामधेय-निषेधा-र्थवाद-भेदात्पञ्चविधः ।

'यागादिरेव धर्मः' असें धर्माचें सामान्य स्वरूप सांगून त्या धर्माचें विशेष लक्षण 'वेदप्रतिपाद्यः प्रयोजनवदर्थो धर्मः' अशा रीतीनें पूर्वी (पान १०) करण्यांत आलेलें आहे. या लक्षणामध्यें 'वेदप्रतिपाद्यः' येथें 'वेद' हा जो शब्द आलेला आहे, त्याच्या संबंधानें आतां पुढें विशेष विवरण करून सांगण्याकरितां येथें 'अथ को वेदः' अशा प्रकारचा प्रश्न उत्थापित करण्यांत आला आहे. आणि 'अपौरुषेयं वाक्यं वेदः' असें त्याचें लक्षण सांगण्यांत आलेलें असून विधि, मंत्र, नामधेय, निषेध आणि अर्थवाद, असे त्या वेदाचे पांच भेद येथें सांगण्यांत आलेले आहेत.

यांपैकीं वेदाच्या अपौरुषेयत्वाच्या संबंधानें पूर्वीं (पान ३०) विवेचन करण्यांत आलेलें आहे. आतां 'अपौरुषेयं वाक्यं वेदः' या वेदाच्या लक्षणामध्यें (१) 'अपौरुषेय' आणि (२) 'वाक्य' हीं जीं दोन पदें आलेलीं आहेत, त्यांचें पदकृत्य काय आहे, याचा आपण विचार करूं. (१) या लक्षणांतील 'अपौरुषेय' हें पद न घालतां 'वाक्यं वेदः' एवढेंच वेदाचें लक्षण केलें असतें, तर भारतादिक ग्रंथ हेंही वाक्यच असल्यामुळें त्याच्यावर वेदाची अतिव्याप्ति गेली असती. तिचें निवारण करण्याकरितां 'अपौरुषेयं' हें पद घालण्यांत आलेलें आहे. भारत हें व्यासानें केलेलें असल्यामुळें तें पौरुषेय आहे. आणि वेदाप्रमाणें अपौरुषेय नाहीं. म्हणून अपौरुषेय हें विशेषण लाविल्यानें भारतादिकांवरील अतिव्याप्ति निवारित होते. (२) आतां 'वाक्य' हें पद गाळून 'अपौरुषेयः वेदः' असें लक्षण केलें, तर आत्मादिक हेही अपौरुषेयच (अपुरुषकृत) असल्यामुळें तेही वेदाच्या लक्षणामध्यें येऊं लागतील. म्हणून त्यांचें निवारण करण्याकरितां 'वाक्य' हें पद लक्षणामध्यें असणें जरूर आहे.

एखादा सामान्य पुरुष निरनिराळ्या प्रमाणांनीं एखादी गोष्ट निश्चित ठरवून त्यासंबंधानें जें वाक्य लिहितो, तें पौरुषेय वाक्य होय. त्याप्रमाणें ईश्वरानेंही निरनिराळ्या प्रमाणांच्या आधारानें निश्चय ठरवून वेदाची रचना केली असली पाहिजे. तेव्हां अशा दृष्टीनें पहातां वेद हाही पौरुषेयच असला पाहिजे. मग अशा वेदाला तुह्मी अपौरुषेय काय म्हणून मानतां? अशी कोणी येथें शंका काढील तर ही त्याची शंका बरोबर नाहीं. कारण, निरनिराळ्या प्रमाणांच्या आधारानें निश्चय ठरवून ईश्वरानें वेदाची रचना केलेली नाहीं. 'धाता यथापूर्वमकल्पयत्' 'यः कल्पः स कल्पपूर्वः' इत्यादि वचनांवरून असें उघड होत आहे कीं, ही सृष्टि पूर्वीच्या कल्पांत जशी होती, तशाच रीतीनें पुढल्या कल्पांत तिची उत्पत्ति करण्यांत आलेली आहे. आणि अशीं हीं कल्पें आजपर्यंत अनंत होऊन गेलेलीं आहेत व याच्या पुढेंही अनंत कल्पें उत्पन्न व्हावयाचीं आहेत. अशा प्रकारचा हा संसार अनादि असल्यामुळें पूर्वीच्या कल्पांत जसे वेद होते, तसेच ते या कल्पामध्यें अध्ययनपरंपरेनें चालत आलेले आहेत. म्हणून ते वेद अपौरुषेय आहेत असें मानणें हेंच युक्त होय.

---

(२०) विधिमीमांसा.

तत्राज्ञातार्थज्ञापको वेदभागो विधिः । स च तादृशप्रयोजनवदर्थविधानेनार्थवान् यादृशं चार्थं प्रमाणान्तरेणाप्राप्तं विधत्ते । यथा 'अग्निहोत्रं जुहुयात्स्वर्गकाम' इति विधिर्मानान्तरेणाप्राप्तं स्वर्गप्रयोजनवद्धोमं विधत्ते । अग्निहोत्रहोमेन स्वर्गं भावयेदिति वाक्यार्थबोधः ।

वेदाचे विधि, मंत्र, नामधेय, निषेध आणि अर्थवाद, असे पांच भेद वर सांगितलेले आहेत. परंतु त्याच्या आधीं वेदाचे मंत्र आणि ब्राह्मण असे दोन भाग करण्यांत येतात. आणि मग ब्राह्मणभागामध्यें विधि, नामधेय, निषेध, अर्थवाद, यांचा समावेश करण्यांत येतो. मीमांसापरिभाषेमध्यें अशाच प्रकारचे विभाग केलेले आहेत. ते असेः—

तत्र वेदो द्विविधः—मंत्ररूपो ब्राह्मणरूपश्चेति । तत्र प्रयोगकालीनार्थस्मरणहेतुतया मंत्राणामुपयोगः । प्रयोगोऽनुष्ठानं तत्कालीनेत्यर्थः । विधायकं वाक्यं ब्राह्मणम् । ब्राह्मणशेषश्चार्थवादः । तस्य विधेयप्राशस्त्यप्रतीतिजननद्वारा विधिवाक्यैकवाक्यतया प्रामाण्यम् । ब्राह्मणवाक्यं चानेकविधम्—कर्मोत्पत्तिवाक्यं, गुणवाक्यं, फलवाक्यं, फलाय गुणवाक्यं, सगुणकर्मोत्पत्तिवाक्यमित्यादिभेदात् ।

तेव्हां वेदाचे मंत्र आणि ब्राह्मण असे प्रथमतः दोन विभाग केले, ह्मणजे येथें दिलेल्या विधिमंत्रादिक पांच भेदांपैकीं मंत्र हा निराळा निघून ब्राह्मणाच्या पोटांत येणारे असे चारच विभाग राहतात. त्यांपैकीं विधि आणि निषेध हे एका कोटीमध्यें येण्यासारखे आहेत; आणि अर्थवाद हा विधिनिषेधांच्या स्तुतिनिंदेच्या द्वारानें त्यांच्याशीं एकवाक्यता पावणारा आहे. आतां बाकी राहिला नामधेय हा भेद. या भेदाला बाकीच्यांच्या इतकें महत्त्व देणें कां जरूर झालें आहे, याबद्दल डॉ. **थीबो** यांनीं अर्थसंग्रहाच्या आपल्या इंग्रजी प्रस्तावनेमध्यें पुढीलप्रमाणें शंका उपस्थित केलेली आहे.

'While it is easy to understand why विधि (injunction) and मंत्र are declared to constitute two of the

subdivisions of the Veda, and again why the same position is assigned to अर्थवाद and निषेध, it is, on a superficial view of the matter, difficult to see why नामधेय (name) is co-ordinated with the four heads enumerated.'

परंतु 'उद्भिदा यजेत पशुकामः,' 'चित्रया यजेत पशुकामः,' 'अग्निहोत्रं जुहोति,' 'श्येनेनाभिचरन्यजेत,' 'वैश्वदेवेन यजेत,' इत्यादि वाक्यांमधील जो विषय नामधेय या भेदाखालीं येतो, तो विधि, निषेध किंवा अर्थवाद, यांपैकीं कोणत्याही सदराखालीं घालतां येण्यासारखा नसल्यामुळें त्याचा एक स्वतंत्र विभाग कल्पिण्यांत आलेला आहे. असो. अशा प्रकारचे हे जे वेदाचे पांच विभाग सांगितलेले आहेत, त्यांपैकीं कोणत्या तरी विभागाखालीं वेदांतील कोणतेंही वाक्य घेतलें तरी तें आलें पाहिजे. या पांच विभागांच्या बाहेर वेदांतील कोणतेंही वाक्य जाऊं शकत नाहीं. आणि ह्मणून हा विभाग बरोबर आहे.

आतां वेदाच्या या पांच भेदांपैकीं येथें प्रथमतः विधीच्या संबंधानें विचार करण्यांत येत आहे. पूर्वी आपल्याला माहीत नसलेला असा एखादा अज्ञात अर्थ ज्याच्या योगानें ज्ञापित, प्रकाशित, करून दिला जातो, असा जो वेदाचा भाग त्याला विधि असें ह्मणतात. हाच अर्थ मूळांतील 'स च तादृशप्रयोजनवदर्थविधानेनार्थवान् यादृशं चार्थं प्रमाणान्तरेणाप्राप्तं विधत्ते' या संस्कृत वाक्यामध्यें सांगितलेला आहे. परंतु या संस्कृत वाक्याची रचना बरोबर झालेली दिसत नाहीं. कदाचित् कांहीं अशुद्ध पाठभेदामुळेंही या वाक्यांत हा दोष उत्पन्न झालेला असेल. आपदेवीमध्यें विधीचें लक्षण बहुतेक याच शब्दांमध्यें, परंतु शुद्ध रीतीनें, देण्यांत आलेलें आहे. तें असें:—विधिः प्रयोजनवदर्थविधानेन अर्थवान् । सचाप्राप्तमर्थं विधत्ते ।' आपदेवींतील या लक्षणाच्या अनुरोधानें अर्थसंग्रहांतील पाठ शुद्ध करून त्याचा अर्थ पुढीलप्रमाणें करतां येण्यासारखा आहे. दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणाच्या द्वारानें जशा प्रकारचा (यादृश) अर्थ आपल्याला समजण्यासारखा नसतो (अप्राप्त), तशा प्रकारचा अर्थ आपल्याला सांगण्याच्या योगानें जो अर्थवान् झालेला असतो, तो विधि होय; म्हणजे दुसऱ्या प्रमाणानें न समजलेला अर्थ ज्याच्या योगानें सांगितला जातो,

तो विधि होय; असा थोडक्यांत अर्थ होतो. आतां वरील लक्षणांत 'प्रयोजनवत्' असें 'अर्थ' या पदाला विशेषण लाविलेलें आहे. त्यांतील तात्पर्य असें कीं, पूर्वीं अज्ञात असलेला असा जो अर्थ विधीनें आपल्याला सांगावयाचा आहे, त्याला स्वर्गादिकाच्या प्राप्तीसारखें कांहीं तरी प्रयोजन असलें पाहिजे; ह्मणजे तो विधि होतो. अशा प्रकारच्या विधीचें उदाहरण 'अग्निहोत्रं जुहुयात्स्वर्गकामः' हें होय. अग्निहोत्रहोम केल्यानें स्वर्गप्राप्ति होईल, किंवा अग्निहोत्रहोम हें स्वर्गप्राप्तीचें साधन आहे ह्मणून तो होम करावा, ही गोष्ट प्रत्यक्ष, अनुमान, वगैरेपैकीं कोणत्याही प्रमाणांनीं आपल्याला पूर्वीं माहीत नव्हती. ती पूर्वीं अज्ञात असलेली अशी गोष्ट या वाक्यानें आपल्याला सांगितलेली आहे. ह्मणून हें विधिवाक्य होय. आणि या विधिवाक्यापासून 'अग्निहोत्रहोमेन स्वर्गं भावयेत्' असा अर्थबोध होतो. (सर्वत्र विधौ भावनायामाख्यातार्थे असति बाधके धात्वर्थस्यैव करणत्वेनान्वयः । अग्निहोत्रमिति द्वितीयाविभक्तिस्तु करणत्वमेव बोधयति लक्षणया ।)

---

(२१) गुणविधिः.

(१५) यत्र कर्म मानान्तरेण प्राप्तं तत्र तदुद्देशेन गुणमात्रं विधत्ते । यथा 'दध्ना जुहोति' इत्यत्र होमस्याग्निहोत्रं जुहुयादित्यनेन प्राप्तत्वाद्धोमोद्देशेन दधिमात्रविधानं दध्ना होमं भावयेदिति ।

आतां 'दध्ना जुहोति' असें दुसरें एक विधिवाक्याचें उदाहरण आपण घेऊं. 'अग्निहोत्रं जुहुयात्स्वर्गकामः' हें जें पहिलें विधीचें उदाहरण आपण वर घेतलें आहे, त्या उदाहरणांतील विधिवाक्यावरून 'अग्निहोत्रहोम करावा' असें ज्ञान आपल्याला पूर्वींच प्राप्त झालेलें आहे. परंतु हा अग्निहोत्र होम कोणत्या द्रव्यानें करावा, हें आपल्याला माहीत नाहीं. ह्मणजे तो प्रधान होम कोणत्या गुणद्रव्यानें करावा, हें आपल्याला माहीत नाहीं. आणि ती गोष्ट 'दध्ना जुहोति' या विधीनें आपल्याला सांगितली आहे. येथें अग्निहोत्रहोम ही प्रधान वस्तु आहे, आणि तो प्रधान होम 'दधि' या गुणद्रव्यानें करावा असें या दुसऱ्या विधीमध्यें सांगितलें आहे. ह्मणजे अग्निहोत्रहोम हा प्रधान,

आणि दधि हा त्याचा साधनीभूत गुण होय. यांपैकीं प्रधानभूत अग्निहोत्र-होम हा आपल्याला 'अग्निहोत्रं जुहुयात्स्वर्गकामः' या वाक्यावरून ज्ञातपूर्व आहे. परंतु 'दधि' हें त्याचें जें गुणभूत द्रव्य तें आपल्याला पूर्वीं माहीत नव्हतें. त्या गुणाचें ज्ञान 'दध्ना जुहोति' या विधीनें आपल्याला करून दिलेलें आहे. म्हणून याला 'गुणविधि' असें ह्मणतात. हा जो 'दध्ना जुहोति' असा विधि आहे, त्याचा अर्थबोध 'दध्ना होमं भावयेत्' अशा रीतीनें होतो, असें समजावें.

---

(२२) विशिष्टविधिः.

यत्र तूभयमप्राप्तं तत्र विशिष्टं विधत्ते । यथा 'सोमेन यजेत' इत्यत्र सोमयागयोरप्राप्तत्वात्सोमविशिष्टयागविधानम् । सोमपदे मत्वर्थलक्षणया सोमवता यागेनेष्टं भावयेदिति वाक्यार्थबोधः ।

वर दिलेल्या दोन उदाहरणांपैकीं पहिल्या उदाहरणामध्यें आपल्याला कांहींच माहीत नव्हतें; परंतु दुसऱ्या उदाहरणामध्यें प्रधान (मुख्य, गुणी, शेषी, अंगी) होम आपल्याला माहीत झालेला होता; पण त्याचा गुण (शेष, अंग) आपल्याला माहीत नव्हता. आतां तिसरें विधीचें उदाहरण असें घेण्यांत येत आहे कीं, ज्यामध्यें प्रधान होमही माहीत नाहीं व त्याचा गुणही माहीत नाहीं. तें उदाहरण 'सोमेन यजेत' हें होय. या ठिकाणीं 'याग करावा' ही प्रधान वस्तुही पूर्वीं माहीत नव्हती; व 'तो याग सोम या द्रव्यानें करावा' हा त्या प्रधानयागाचा गुणही आपल्याला पूर्वीं माहीत नव्हता. अशा स्थितींत प्रधान 'याग' आणि गुण 'सोम' हे दोन्हीही धर्म 'सोमेन यजेत' या विधिवाक्यामध्यें एकदम सांगितलेले आहेत; ह्मणजे या ठिकाणीं सोमविशिष्ट यागाचें विधान करण्यांत आलेलें आहे. आणि ह्मणून याला विशिष्टविधि असें ह्मणतात.

आतां 'सोमविशिष्ट याग' असा जो हा अर्थ करण्यांत आलेला आहे, त्याच्यावर प्रतिपक्षी अशी एक शंका काढतो कीं, 'सोमविशिष्ट याग' असा अर्थ तुह्मी कशाला करतां? त्याच्या ऐवजीं 'सोमरूपी याग' असा तुह्मी अर्थ केला, तर त्यांत काय बिघडणार आहे? परंतु असा अर्थ केला, तर जी अडचण उत्पन्न

होते, ती अशी कीं:–'सोम' हें यागामध्यें लागणारें एक द्रव्य आहे. यागाचीं जीं द्रव्य आणि देवता अशीं दोन अंगें असतात, त्यांपैकीं सोम हें यागाचें द्रव्यरूपी एक अंग आहे. तेव्हां सोमरूपी जें यागाचें द्रव्य तोच याग, असें कसें ह्मणतां येईल ? ह्मणून हा दोष टाळण्यासाठीं 'सोमेन' याचा अर्थ मत्वर्थं लक्षणेनें 'सोमवता' असा करणें जरूर आहे. 'मुख्यार्थबाधे लक्षणा' असें लक्षणेचें सामान्यतः स्वरूप आहे. त्याप्रमाणें पाहिलें असतां 'सोमेन यजेत' यांतील 'सोमेन' येथें सोमपदाचा मुख्यार्थ बाधित होतो; ह्मणजे 'सोमेन यागेन' किंवा 'सोमरूपेण यागेन' असा अर्थ करतां येत नाहीं. ह्मणून 'सोम' या पदाचा लक्षणेनें 'सोमवत्' (सोमयुक्त, सोमविशिष्ट) असा अर्थ करणें जरूर पडतें. संस्कृतव्याकरणाच्या परिभाषेप्रमाणें 'वत्' हा एक मत्वर्थी प्रत्यय आहे; ह्मणून या लक्षणेला मत्वर्थलक्षणा असें ह्मटलेलें आहे. ह्मणजे आतां 'सोमेन यजेत' याचा अर्थ 'सोमवता यागेन इष्टं भावयेत्' असा झाला.

येथपर्यंत वर जे तीन प्रकारचे विधि सांगितले गेले आहेत, त्यांचीं नांवें आणि उदाहरणें येणेंप्रमाणें आहेत:—

(१) प्रधानविधि—अग्निहोत्रं जुहुयात्.
(२) गुणविधि—दध्ना जुहोति.
(३) विशिष्टविधि—सोमेन यजेत.

वेदांत जे निरनिराळे विधि येतात, त्यांत कित्येक मुख्यविधि किंवा प्रधानविधि असतात. व कित्येक विधि असे असतात कीं, ते मुख्य किंवा प्रधानविधि जरी नसले, तरी प्रधानविधीला ज्या अंगाची आकांक्षा असेल, त्या अंगाचें विधान करणारे ते विधि असतात. व यांनाच गुणविधि असें ह्मणतात. येथपर्यंत आपण हे जे दोन प्रकार पाहिले, त्यांत प्रधानविधीचें कर्म आणि त्या विधीचा गुण हे निरनिराळे सांगितलेले आहेत. पण ज्यांत प्रधानविधीचें कर्म आणि गुण अशा दोन्हीही गोष्टी एकाच वाक्यांत सांगितलेल्या आहेत, अशींही कांहीं 'सोमेन यजेत' याच्यासारखीं विशिष्ट विधिवचनें सांपडतात. सारांश, एकंदर विधिवचनांचें अशा दृष्टीनें निरीक्षण केलें, तर त्यांचें वर्गीकरण या तीन प्रकारांनींच करतां येण्यासारखें आहे. जास्त प्रकार शक्य नाहींत. ह्मणून हे तीनच प्रकार येथें सांगितले आहेत.

---

(२३) या तीन विधींच्या शाब्दबोधाविषयींचें विवेचन.

आतां या वर सांगितलेल्या तीन प्रकारच्या विधिवचनांचे अर्थ करतांना जी एक प्रकारची अडचण उत्पन्न होते, तिच्यावद्दल आपण येथें थोडक्यांत विचार करूं. पूर्वी भावनेच्या प्रकरणामध्यें 'यजेत' वगैरेसारख्या विधिवाक्यांचा अर्थ कसा करावयाचा, याबद्दलची एक सामान्य पद्धत सांगून देण्यांत आलेली आहे. त्या पद्धतीप्रमाणें 'यजेत' ह्मणजे 'यागेन स्वर्गं भावयेत्' असाच अर्थ केला पाहिजे. पण हा सामान्य नियम झाला. परंतु या सामान्य नियमाला वर दिलेल्या तीन प्रकारच्या विधींच्या उदाहरणांमध्यें कांहीं अंशीं बाध येत असल्यामुळें त्या सामान्य नियमाचा जरूर तेवढा संकोच करून वरील विधि-वाक्यांचे अर्थ करणें जरूर पडतें, हें आपण लक्षांत घेतलें पाहिजे. याकरितां प्रत्येक उदाहरणांत वरील सामान्य नियमाप्रमाणें कसा अर्थ प्राप्त होतो आणि तो अर्थ जमत नसल्यामुळें वरील सामान्य नियमाचा संकोच करून अर्थ थोडासा कसा बदलावा लागतो, हें आपण पाहूं.

(१) 'अग्निहोत्रं जुहुयात्' हें पहिल्या मुख्य किंवा प्रधानविधीचें उदाहरण आहे. यांतील 'जुहुयात्' याचा सामान्य नियमाप्रमाणें 'होमेन स्वर्गं भावयेत्' असा अर्थ होतो. पण असा अर्थ केला, तर यांत 'स्वर्ग' हें साध्य अस-ल्यामुळें 'अग्निहोत्रं' या द्वितीयान्त पदाची काय वाट करावयाची, ही अडचण उत्पन्न होते.

येथें कोणी पूर्वपक्षी असें ह्मणेल कीं, 'अग्निहोत्र' या पदानें देवता दाखविली आहे, असें मानावें. पण तसें मानणें बरोबर नाहीं. कारण, या यागामध्यें अग्नि आणि सूर्य या देवता असल्याबद्दल दुसऱ्या मंत्रामध्यें सांगितलें आहे. तेव्हां अर्थातच अग्नि आणि सूर्य या देवतांना उद्देशून संध्याकाळीं आणि सकाळीं नियमानें करावयाच्या अशा एका कर्माचेंच 'अग्निहोत्र' हें नांव असलें पाहिजे, हें उघड होतें. (ततोऽग्निसूर्यदेवताकस्य सायंप्रातःकालयोर्नियमेना-नुष्ठेयस्य कर्मणः 'अग्निहोत्रम्' इति यौगिकं नामधेयम्).

आणि आतां तें जर यागाचें नांव आहे, तर 'अग्निहोत्रेण होमेन स्वर्गं भाव-येत्' असाच अन्वय करणें योग्य होणार आहे. ह्मणजे 'अग्निहोत्रेण जुहुयात्'

असें तृतीयान्त पद पाहिजे. पण येथें तर तसें नसून 'अग्निहोत्रं जुहुयात्' असें द्वितीयान्त पद आहे. तेव्हां येथें शब्दप्रयोग द्वितीयेचा आणि अर्थ तृतीयेसारखा, या विरोधाची उपपत्ति कशी लावावयाची ?

याचें समाधान पार्थसारथिमिश्र यांनीं शास्त्रदीपिकेमध्यें पुढीलप्रमाणें सांगितलेलें आहेः—अस्ति तावदार्थिकं धात्वर्थस्य साध्यत्वं असाधितस्य करणत्वानुपपत्तेः। अतः साध्यत्वसाधनत्वयोर्द्वयोरेकार्थसमवायात् साध्याभिधायिनी द्वितीया साधनत्वमेव लक्षयन्ती धातुसामानाधिकरण्यं प्रतिपद्यत इत्यविरोधः।

त्याचप्रमाणें जैमिनीयन्यायमालाविस्तरामध्येंही यावद्दलचें अशाच प्रकारचें जें समाधान सांगितलेलें आहे, तें येणेंप्रमाणें:—अनुष्ठानादूर्ध्वं धात्वर्थस्य सिद्धत्वाकारेण करणत्वेऽपि ततः पूर्वं साध्यत्वाकारं वक्तुम् 'अग्निहोत्रम्' इति द्वितीयाया युक्तत्वात्।

या लिहिण्यांतील सारांश असा आहे कीं, 'अग्निहोत्रहोम' हें या ठिकाणीं करण आहे, व त्यामुळें त्याला तृतीया विभक्ति लागली पाहिजे, हें जरूर आहे. पण 'अग्निहोत्रहोम' हें जें येथें करण किंवा साधन आहे, तें अद्यापि सिद्धावस्थेमध्यें आहे कोठें ? तें यागाच्या अनुष्ठानाच्या पूर्वीं अर्थातच साध्यावस्थेमध्यें असणार; ह्मणजे 'अग्निहोत्रहोम' ही गोष्ट अजून घडून यावयाची आहे. ती स्वतः घडून आल्याशिवाय ती दुसऱ्याचें साधन कशी होऊं शकेल ? ह्मणजे अग्निहोत्रहोम हा स्वतःच प्रथमतः साध्य असतो; आणि तो यागाच्या अनुष्ठानानें सिद्ध झाल्यानंतर मग स्वर्गाचें साधन किंवा करण होऊं शकतो. ह्मणजे 'अग्निहोत्रहोम' हा ज्या वेळीं साध्यावस्थेमध्यें असतो, त्या वेळीं तो द्वितीया विभक्तीलाच योग्य असतो. आणि यागाच्या अनुष्ठानानें पुरा (सिद्ध) झालेला तो अग्निहोत्रहोम जेव्हां स्वर्गाचें साधन किंवा करण होतो, तेव्हां तो तृतीया विभक्तीला योग्य होतो. ह्मणजे या ठिकाणीं 'अग्निहोत्र' हें एकच पद साध्यावस्थेच्या दृष्टीनें द्वितीयेला आणि सिद्धावस्थेनंतरच्या साधनत्वाच्या दृष्टीनें तृतीयेलाही पात्र होतें. हा अर्थ आधीं 'अग्निहोत्रहोमं कुर्यात्' आणि नंतर 'अग्निहोत्रहोमेन स्वर्गं साधयेत्' अशा दोन वाक्यांनीं स्पष्ट होतो. यावरून असें प्राप्त होत आहे कीं, 'अग्निहोत्र' या पदाच्या ठिकाणीं द्वितीया आणि तृतीया या दोन्हीही विभक्तींची प्राप्ति येत आहे. त्यांपैकीं साध्यत्वाच्या दृष्टीनें 'अग्निहोत्रं

जुहुयात्' असा वेदामध्यें द्वितीयेचा निर्देश करण्यांत आलेला आहे. परंतु अग्निहोत्रहोम हें स्वर्गाचें साधन किंवा करण असल्यामुळें या द्वितीयेचा लक्षणेनें तृतीयेसारखा अर्थ करणें जरूर आहे. आणि ह्मणून 'अग्निहोत्रं जुहुयात्' याचा अर्थ 'अग्निहोत्रहोमेन स्वर्गं साधयेत्' असा जो करण्यांत आलेला आहे, तो बरोबर आहे.

याच विषयासंबंधानें अ. ७ पा. ४ यांतील पहिल्या सूत्रावरील भाष्यांत शबरस्वामींनीं पुढीलप्रमाणें विचार व्यक्त केला आहेः—यत्र तृतीयायुक्तो यजिः, तत्र युक्तो गुणभावाभ्युपगमः। यथा ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत इति। इह 'सौर्यं चरुं निर्वपेत्' इत्यत्र तु असत्यां तृतीयायां कथं तृतीयार्थो गम्यते इति। उच्यते। किमत्र तृतीयानिर्दिष्टेन यजिना कार्यम्, यदा स्वभावसिद्धः कर्मणां फलं प्रति गुणभावः। यत्रापि असौ श्रुतः, तत्रापि अकिंचित्कर एव गतार्थत्वात्। तथा यत्रापि द्वितीयाश्रुतिः, यथा अग्निहोत्रं जुहुयात् इति, तत्रापि विभक्तिव्यत्ययो वा, ईप्सितत्वस्य वा अविवक्षा, कामं वा आनर्थक्यं स्यात्। न तु कथंचिदपि कर्मणः फलं प्रति गुणभावः शक्योऽपह्नोतुम्।

(२) 'दध्ना जुहोति' हें गुणविधीचें उदाहरण आहे. येथें पूर्वीं सांगितलेल्या सामान्य नियमाच्या अनुरोधानें आपण अर्थ करूं लागलों, तर 'जुहोति' याचा अर्थ 'होमेन (इष्टं) भावयेत्' असा होतो. आतां 'जुहोति' एवढ्याचाच जर असा अर्थ झाला, तर 'दध्ना जुहोति' याचा अर्थ 'दध्ना होमेन (इष्टं) भावयेत्' असा होऊं लागेल. पण मग या ठिकाणीं 'दध्ना' आणि 'होमेन' अशा ज्या दोन तृतीया येतात, त्यांची वाट काय करावयाची? याचें समाधान असें आहे कीं, 'अग्निहोत्रं जुहोति' या उत्पत्तिविधीच्या वाक्यानें होम हा पूर्वींच प्राप्त झालेला आहे. व त्या होमाला कोणत्या तरी गुणद्रव्याची आकांक्षा आहे. ह्मणजे त्या द्रव्याच्या साधनानें तो होम साधावयाचा आहे. आणि तें गुणद्रव्य 'दधि' हें 'दध्ना जुहोति' या वाक्यामध्यें सांगितलें आहे. तेव्हां 'दधि' हें साधन असल्यामुळें त्याची तृतीया विभक्ति कायम ठेवणें जरूर आहे. आणि ह्मणून पहिल्या सामान्य नियमाचा संकोच करून 'जुहोति' यांतील धात्वर्थ जो 'होम' तो साध्य असल्यामुळें त्याची द्वितीया विभक्ति करणें योग्य आहे. आणि असें केलें असतां 'दध्ना होमं भावयेत्' असा वाक्यार्थबोध निष्पन्न होतो.

सारांश, उत्पत्तिविधीमध्यें धात्वर्थांचा साधनत्वानें अन्वय होतो, आणि गुणविधीमध्यें धात्वर्थाचा साध्यत्वानें अन्वय होतो, असें यावरून निष्पन्न होत आहे.

(३) 'सोमेन यजेत' हें विशिष्टविधीचें उदाहरण आहे. यांतील 'यजेत' याचा पूर्वी सांगितलेल्या सामान्य नियमाप्रमाणें अर्थ करावयाचा झाला, तर 'यागेन भावयेत्' (भावयेत्=तथा यतेत यथा किंचिद् भवति) असा होईल. आणि हा अर्थ घेऊन 'सोमेन यजेत' याचा अर्थ आपण करूं लागलों, तर तो 'सोमेन यागेन भावयेत्' असा होऊं लागेल. ह्मणजे या ठिकाणींही फिरून दोन तृतीयान्त पदें प्राप्त झालीं. त्यांचा अन्वय कसा लावावयाचा ही अडचण येथें उत्पन्न होते. ह्मणून सोमपदाची लक्षणा करून'सोमवता यागेन भावयेत्' असा अर्थ करण्यांत आलेला आहे.

---

(२४) वाक्यभेददोषपरिहारः ।

न चोभयविधाने वाक्यभेदः । प्रत्येकमुभयस्याविधानात् । किंतु विशिष्टस्यैकस्यैव विधानात् ।

"सोमवता यागेन भावयेत्" असा अर्थ वर करण्यांत आलेला आहे. व तोच अर्थ बरोबर आहे. व असा अर्थ केला, ह्मणजे "सोमवता यागेन भावयेत्" हें एक वाक्य होतें. आणि वाक्यभेदाचा दोष उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. परंतु जर 'सोमेन यागेन भावयेत्' असा अर्थ केला, तर त्या अर्थाप्रमाणें सोम आणि याग या दोघांचेंही निरनिराळ्या रीतीनें त्यांत विधान केलेलें असल्यामुळें तें एक वाक्य न होतां 'सोमेन भावयेत्' आणि 'यागेन भावयेत्' अशीं तीं दोन वाक्यें होऊं लागतील; व त्यामुळें वाक्यभेद हा दोष उत्पन्न होऊं लागेल. परंतु 'सोमवता यागेन भावयेत्' असा अर्थ केला, ह्मणजे सोमविशिष्ट याग याचें एकट्याचेंच विधान केलें गेल्यामुळें वाक्यभेदाचा दोष या अर्थाप्रमाणें उत्पन्न होऊं शकणार नाहीं. कारण, या अर्थाप्रमाणें सोम व याग या प्रत्येकाचें निरनिराळें विधान केलेलें नसून सोम या विशेषणानें विशिष्ट असा जो विशेष्यरूपी याग त्या एकट्याचेंच येथें विधान केलेलें आहे, असें निष्पन्न होतें.

---

(२५) वाक्यभेदाचे अष्टदोष.

मत्वर्थलक्षणेच्या योगानें 'सोमवता यागेन इष्टं भावयेत्' असा अर्थ करून तें एक वाक्यच आहे, असें वर दाखविलें आहे. व 'सोमेन भावयेत्' 'यागेन भावयेत्' अशा प्रकारच्या दोन निरनिराळ्या वाक्यांपासून उत्पन्न होणारा जो वाक्यभेदाचा प्रसंग त्याचा परिहार करण्यांत आलेला आहे. पण येथें कोणी अशी एक शंका घेतो कीं, हीं दोन वाक्यें निरनिराळीं होऊन वाक्यभेद झाला म्हणून तरी काय विघडतें ? तर यावर असें उत्तर आहे कीं, 'सोमेन भावयेत्' आणि 'यागेन भावयेत्' अशीं हीं दोन वाक्यें निराळीं मानलीं, तर हे दोन्हीही तुल्यबल असे विधि होऊं लागतील. आणि हे दोन्हीही विधि एकदम आचरणें शक्य नसल्यामुळें हा आचरावा किंवा तो आचरावा असा विकल्प प्राप्त होईल. (१) 'अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' 'नातिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' अशीं अतिरात्रयागामध्यें षोडशिग्रहणाच्या संबंधानें दोन परस्परविरुद्ध विधानें आलेलीं आहेत. त्यामुळें कोठें षोडशिग्रहण केलें जातें आणि कोठें केलें जात नाहीं. या कारणानें अतिरात्रयागामधील षोडशिग्रहण हें वैकल्पिक झालेलें आहे. त्याचप्रमाणें (२) यागामध्यें पुरोडाश करण्याबद्दल सांगितलेलें आहे. पण तो पुरोडाश कोणत्या द्रव्यांनीं करावा हें सांगितलेलें नसल्यामुळें तो कोणत्याही द्रव्यानें करावा असें प्राप्त झालें असतां त्याच पुरोडाशाच्या प्रकरणांत 'व्रीहिभिर्यजेत' असें एक वाक्य आलेलें असल्यामुळें तो पुरोडाश व्रीहींच्या पिठानें करावा असें ठरतें. पण त्याच प्रकरणामध्यें 'यवैर्यजेत' असें दुसरेंही एक वाक्य आहे; त्यावरून तो पुरोडाश यवाच्या पिठाचा करावा असेंही ठरतें. तेव्हां व्रीहि आणि यव असे दोन्हीही या ठिकाणीं प्राप्त झाले असतां दोघांचा एकदम उपयोग करणें शक्य नसल्यामुळें येथेंही विकल्प उत्पन्न होतो. अशीं हीं विकल्पाचीं उदाहरणें आहेत. पण हा विकल्प स्वीकारिला असतां याच्यापासून आठ प्रकारचे दोष उत्पन्न होतात. ते असेः—(१) आपण प्रथमतः व्रीहींचा उपयोग करूं लागलों, तर 'यवैर्यजेत' हें जें यवविधायक शास्त्र आहे त्याच्या प्रामाण्याचा आपण त्याग करितों, असें होतें; आणि (२) तें यवशास्त्र अप्रामाणिक आहे, असें आपण स्वीकारितों. (३) आतां आपण यवांचा उपयोग करूं लागलों, तर याच यवांचें जें प्रामाण्य आपण पूर्वी टाकलें होतें, त्याचा आतां स्वीकार करतों; आणि (४) ज्या

अप्रामाण्याचा स्वीकार केला होता, तें अप्रामाण्य आतां आपण स्वीकारीत नाहीं, असें होतें. अशा प्रकारचे हे यवशास्त्राच्या संबंधाचे चार दोष उत्पन्न होतात. आतां (५) प्रथमतः आपण यवांचा उपयोग करूं लागलों, तर 'व्रीहिभिर्यजेत' हें जें व्रीहिशास्त्र त्याच्या प्रामाण्याचा आपण त्याग करितों आणि (६) तें व्रीहिविधायकशास्त्र अप्रामाणिक आहे असें आपण स्वीकारितों. (७) आतां फिरून आपण व्रीहींचा उपयोग करूं लागलों, तर व्रीहिशास्त्राचें आपण जें प्रामाण्य टाकून दिलें होतें, त्याचा आपण स्वीकार करितों; आणि (८) ज्या अप्रामाण्याचा स्वीकार केला होता, त्याचा आतां आपण परित्याग करितों, असें होतें. असे व्रीहिशास्त्राच्या बाबतींत हे चार दोष उत्पन्न होतात. आणि या दोन्ही शास्त्रांवरील दोष मिळून विकल्प हा एकंदर आठ दोषांनीं दूषित होतो. आणि हेच विकल्पाचे आठ दोष वरील वाक्यभेदापासूनही उत्पन्न होऊं लागतील. ह्मणून वाक्यभेदाचा स्वीकार न करतां मत्वर्थलक्षणेनें 'सोमवता यागेन इष्टं भावयेत्' असें एकच वाक्य करणें योग्य आहे, असें सांगितलें आहे.

---

(२६) गुणविध्यादिभेदाः ।

नच 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' इति विधिप्राप्तयागोद्देशेन सोमरूपगुणविधानमेवास्तु, सोमेन यागं भावयेदिति किं मत्वर्थलक्षणयेति वाच्यम् । तस्याधिकारविधित्वेनोत्पत्तिविधित्वासंभवात् ।

या उपरिनिर्दिष्ट अष्टदोषांनीं दूषित असा जो वाक्यभेद तो टाकून 'सोमवता यागेन इष्टं भावयेत्' असा मत्वर्थलक्षणेनें 'सोमेन यजेत' याचा अर्थ वर निर्दोष रीतीनें करण्यांत आलेला आहे. पण हा अर्थ दुसरा कोणी एक पूर्वपक्षी याला पसंत पडत नाहीं. तो ह्मणतो कीं, मत्वर्थलक्षणा हा देखील एक दोषच आहे. तेव्हां सदोष अशी जी मत्वर्थलक्षणा तिचा तरी तुह्मी कशाकरितां आश्रय करतां? यावर सिद्धान्ती ह्मणतो कीं, मत्वर्थलक्षणेचा आश्रय न करावा, तर 'सोमेन यजेत' याचा लक्षणेशिवाय दुसऱ्या कोणत्या रीतीनें अर्थ करतां येईल? यावर पूर्वपक्षी असें सुचवितो कीं, 'ज्योतिष्टोमेन

स्वर्गकामो यजेत' असें याच प्रकरणामध्यें दुसरें एक विधिवाक्य आहे. या वाक्यांतील 'यजेत' या विधीनें यागाची प्राप्ति करून दिलेली आहे. तेव्हां 'दध्ना जुहोति' या ठिकाणच्या प्रमाणें मानान्तरानें (दुसऱ्या विधीनें) प्राप्त झालेला जो याग त्याला गुणाची आकांक्षा असल्यामुळें त्या यागाच्या उद्देशानें सोमरूपी गुण 'सोमेन यजेत' या विधीमध्यें सांगितला आहे, असें तुह्मीं माना, ह्मणजे झालें. सारांश, 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' हा पूर्वीच्या 'अग्नि-होत्रं जुहुयात्' या विधीप्रमाणें प्रधानयागाचा निदर्शक असा उत्पत्तिविधि मानावा; आणि पूर्वीच्या 'दध्ना जुहोति' या उदाहरणांतल्याप्रमाणें 'सोमेन यजेत' हा त्या प्रधानयागाला असलेली अंगाची आकांक्षा परिपूर्ण करून देणारा गुणविधि मानावा; ह्मणजे मत्वर्थलक्षणेची आपत्ति टळेल. असें पूर्वपक्ष्याच्या ह्मणण्यांतील तात्पर्य आहे. पण हें ह्मणणें सिद्धान्त्याच्या मताला संमत नाहीं. व त्याचें कारण येणेंप्रमाणें आहे:–'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' हें एक उत्पत्तिविधीचें वाक्य होऊं शकेल, अशा कल्पनेनें पूर्वपक्षी चाललेला आहे. पण ही त्याची कल्पना चुकीची आहे. 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' हा कर्मस्वरूपमात्रबोधक असा उत्पत्तिविधि नाहीं. तर तो अधिकारविधि आहे. कारण 'कर्मजन्यफलस्वाम्यबोधको विधिरधिकारविधिः' असें अधिकारविधीचें लक्षण पुढें अधिकारविधीच्या प्रकरणांत देण्यांत आलेलें आहे. व त्यांतील तात्पर्यार्थ असा कीं, यागरूपी कर्म केलें असतां त्याच्यापासून स्वर्गादिक जें फल उत्पन्न होतें, त्याचा स्वामी, ह्मणजे भोक्ता, कोण आहे, हें दाखवून देणारा जो विधि तो अधिकारविधि होय. (अधिकारः फलसंबन्धः, तद्बोधको विधिः अधिकारविधिः). आतां या प्रस्तुतच्या विवेचनांत उत्पत्तिविधि आणि अधि-कारविधि अशा विधीच्या ज्या दोन भेदांचा संबंध आलेला आहे, त्या दोघांचींही सामान्य स्वरूपें येथपर्यंत देण्यांत आलेलीं आहेत. त्यांपैकीं ज्या वाक्यांमध्यें फलसंबंधाचा उल्लेख केलेला नसतो, ते उत्पत्तिविधि होत. उदाहरणार्थ, 'अग्निहोत्रं जुहोति' 'सोमेन यजेत' हे उत्पत्तिविधि होत. कारण, यांत फक्त कर्माच्या स्वरूपाचाच उल्लेख करण्यांत आलेला आहे; त्या कर्माचें फल कोणाला मिळेल याचा उल्लेख यांत बिलकूल नाहीं. ह्मणून हे उत्पत्तिविधि होत. (उत्पत्तिर्नाम साधनस्वरूपं, तद्बोधको विधिः उत्पत्तिविधिः). आणि ज्या वाक्यांतून फलाचा संबंध कोणाशीं येतो, ह्मणजे फलाचा भोक्ता कोण असतो, हें सांगितलेलें असतें, ते अधिकारविधि होत. उदाहरणार्थ, 'अग्निहोत्रं जुहुया-

त्स्वर्गकामः' 'दध्ना इन्द्रियकामस्य जुहुयात्' 'सौर्यं चरुं निर्वपेद् ब्रह्मवर्चसकामः' हीं अधिकारविधीचीं उदाहरणें आहेत. कारण, स्वर्ग, इंद्रिय किंवा ब्रह्मवर्चस, यांची ज्याला इच्छा आहे, त्याच्याकडे या कर्मांतील फलाचा संबंध जातो, असें या विधीमध्यें सांगितलेलें आहे. येथपर्यंत उत्पत्तिविधि आणि अधिकारविधि यांच्यामधील हा जो फरक दाखविण्यांत आलेला आहे, त्यावरून 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' हा फक्त अधिकारविधिच होऊं शकतो, आणि त्यामुळें तो उत्पत्तिविधि केव्हांही होऊं शकणार नाहीं, हें अगदीं उघड आहे.

---

(२७) उभयविधित्वम्.

ननु 'उद्भिदा यजेत पशुकामः' इत्यस्येव ज्योतिष्टोमेनेत्यस्याप्युत्पत्त्यधिकारविधित्वमस्त्विति चेत् । न । दृष्टान्ते उत्पत्तिवाक्यान्तराभावेनान्यथानुपपत्त्या तथात्वाश्रयणात् । किंच ज्योतिष्टोमेनेत्यस्योभयविधित्वेऽनेनैव यागस्तस्य फलसंबन्धोऽपि बोधनीय इति सुदृढो वाक्यभेदः । तद्वरं सोमपदे मत्वर्थलक्षणया विशिष्टविधानम् ।

जो अधिकारविधि असतो, तो उत्पत्तिविधि होऊं शकणार नाहीं, असें वर सांगितलें आहे. पण याच्यावर फिरून पूर्वपक्षी आक्षेप घेतो. तो असें ह्मणतो कीं:—जो अधिकारविधि असतो, तो उत्पत्तिविधि होऊं शकत नाहीं, हें जें तुमचें ह्मणणें आहे, तें बरोबर नाहीं. कारण, 'उद्भिदा यजेत पशुकामः' हा जो विधि आहे, तो उत्पत्तिविधि असून अधिकारविधिही आहे, असें मीमांसासूत्रांतील अध्याय १ पाद ४ यांतील पहिल्या अधिकरणामध्यें सिद्ध करण्यांत आलेलें आहे. 'उद्भिद्यते पशुफलमनेन यागेन' अशा प्रकारच्या व्युत्पत्तीनें ज्या यागापासून पशुरूपी फल उद्भिन्न, ह्मणजे उत्पन्न, होतें, तो 'उद्भिद्' नांवाचा याग होय, असा 'उद्भिद्' या पदाचा अर्थ करून 'उद्भिद्' नामक यागानें पशुरूपी फल साधून घ्यावें, असा 'उद्भिदा यजेत पशुकामः' या विधिवाक्याचा अर्थ तेथें ठरविण्यांत आलेला आहे. तेव्हां आतां येथें उद्भिन्नामक

कर्माचें स्वरूप या विधींत सांगितलेलें असल्यामुळें तो उत्पत्तिविधि झाला; आणि त्याच विधीमध्यें पशुरूपी फलाच्या प्राप्तीचा संबंध सांगण्यांत आलेला असल्यामुळें तो अधिकारविधिही झाला. ह्मणजे एकच विधि उत्पत्तिविधि आणि अधिकारविधिही होऊं शकतो, हें या उदाहरणावरून सिद्ध झालें. तेव्हां 'उद्भिदा यजेत पशुकामः' या वाक्यांत ज्याप्रमाणें एकाच ठिकाणीं उत्पत्तिविधि आणि अधिकारविधि तुह्मी मीमांसक मानतां, त्याचप्रमाणें 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' या वाक्यांतही उत्पत्तिविधि आणि अधिकारविधि हे दोन्हीही एकत्र सांगितलेले आहेत, असें तुह्मी माना, ह्मणजे झालें. ह्मणजे मग मत्वर्थ-लक्षणेचा दोष तुह्मांला मानावा लागणार नाहीं.

पण पूर्वपक्ष्याचें हें ह्मणणें बरोबर नाहीं. 'उद्भिदा यजेत पशुकामः' हा जो उदाहरणादाखल दृष्टान्त त्यानें दिलेला आहे, तेथें एकाच वाक्यांत उत्पत्तिविधि आणि अधिकारविधि कां मानण्यांत आलेले आहेत, याचीं कारणें अगदीं निराळीं आहेत. तीं अशीं:—वास्तविक पाहिलें असतां ज्यांत फलसंबंध सांगितलेला आहे, तो अधिकारविधिच होय, या वर दिलेल्या नियमाप्रमाणें 'उद्भिदा यजेत पशुकामः' यांत पशुफलाचा संबंध सांगितलेला असल्यामुळें हा फक्त अधिकारविधिच मानला पाहिजे. पण, 'उद्भिदा यजेत पशुकामः' हें अधिकारविधीचें वचन आहे, असें मानावयाचें, ह्मणजे त्याच्यापूर्वीं त्याच्या संबंधींचा उत्पत्तिविधि सांगणारें असें दुसरें कोणतें तरी उत्पत्तिविधीचें वचन त्या प्रकरणांत असावयाला पाहिजे. परंतु तसें उत्पत्तिविधीचें वचन तर त्या ठिकाणीं दुसरें कोणतेंही नाहीं. तेव्हां एखाद्या उत्पत्तिविधीनें कर्माचें स्वरूप सांगितलेलें असल्यावांचून त्या कर्माचें फल जर सांगितलेलें असेल, तर तें नुसतें फलसंबंधविधायक वाक्य फुकट जाईल, तेव्हां 'उद्भिदा यजेत पशुकामः' या फलविधायक वाक्याची दुसऱ्या कोणत्याही रीतीनें उपपत्ति लागत नसल्यामुळें त्या एकाच वाक्यामध्यें अधिकारविधीच्या बरोबर उत्पत्तिविधिही सांगितलेला आहे, असें निरुपायास्तव मानण्यांत आलेलें आहे. परंतु दृष्टान्तांत ही जी अडचणीची स्थिति आहे, तशी स्थिति 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' या दार्ष्टान्तिक वाक्यामध्यें मुळींच नाहीं. 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' हा जो अधिकारविधि ह्मणून मानण्यांत आलेला आहे, त्याच्याकरितां 'सोमेन यजेत' हें निराळें उत्पत्तिवाक्य पूर्वीं आलेलें

आहे. आणि ह्मणून 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' या एकाच वाक्यामध्यें उत्पत्तिविधि आणि अधिकारविधि असे दोन्हीही सांगण्यांत आलेले आहेत, असें मानण्याची अवश्यकता नाहीं.

शिवाय 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' यामध्यें अधिकारविधि आणि उत्पत्तिविधि असे दोन्हीही विधि सांगितलेले आहेत, असें मानलें, तर त्यावर आणखीही एक दोष येतो. तो असा कीं:—'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' या एकाच वाक्यापासून आपण सोमयागाचें स्वरूपही जाणलें पाहिजे, आणि त्या यागाचा स्वर्गरूपी फलाशीं संबंध आहे असेंही जाणलें पाहिजे. आणि असें जर मानावयाचें म्हटलें, तर यांत वाक्यभेदाचा आणि त्यामुळें उत्पन्न होणाऱ्या गौरवाचा मोठा बलवत्तर दोष येऊं लागेल.

पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यावर हा वाक्यभेदाचा दोष दाखवून दिल्यानंतर तो पूर्वपक्षी फिरून उलटून उठतो, आणि असें म्हणतो कीः—माझ्या ह्मणण्यावर तुम्ही वाक्यभेदाचा दोष आणतां. पण तोच वाक्यभेदाचा दोष तुमच्याही 'सोमेन यजेत' याच्या अर्थावर येत नाहीं काय? 'सोमेन यजेत' या एकाच वाक्यानें तुम्हीही 'कर्मस्वरूप दाखविलें जातें आणि त्याचा गुणही सांगितला जातो,' असें मानीत नाहीं काय? ह्मणजे 'सोमेन यजेत' या ठिकाणीं तुम्हीही उत्पत्तिविधि आणि गुणविधि असे दोन विधि मानतांच. तेव्हां मग हाही वाक्यभेद होत नाहीं काय? पण याच्यावर सिद्धान्ती असें उत्तर सांगतो कीः—आमच्या अर्थामध्यें वाक्यभेदाचा दोष उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. कारण, 'सोमेन यजेत' येथें उत्पत्ति-विधि आणि गुणविधि असे दोन निरनिराळे विधि या एकाच वाक्यांत आम्ही कधींही मानीत नाहीं. तर आम्ही हा एकच विशिष्ट विधि आहे, असें मानतों. 'सोमविशिष्ट याग' हा विशिष्ट विधि होय. यांतील 'सोम' हें विशेषण आहे, आणि 'याग' हें विशेष्य आहे. आणि यांपैकीं सोमरूपी विशेषणाचा विधि हा श्रुतीनें प्रत्यक्ष सांगितलेला नसून आर्थिक, ह्मणजे अर्थाक्षिप्त, रीतीनेंच केवळ तो प्राप्त झालेला आहे; आणि विशेष्यरूपी जो याग त्याच्याबद्दलचा विधि हा मात्र एकच विधि काय तो येथें 'यजेत' या श्रुतीनें प्रत्यक्ष सांगितलेला आहे. तेव्हां अर्थाक्षिप्त झालेल्या गुणाकरतां निराळ्या विधीची अवश्यकता नसल्यामुळें 'सोमेन यजेत' येथें श्रुतीनें सांगितलेला असा फक्त एकच विधि आहे. आणि

सोमरूपी विशेषण हें अर्थाक्षिप्त असल्यामुळें त्या गुणविशेषणानें विशिष्ट असा हा विधि आहे, असें फक्त आम्ही मानतों.

तरी याच्यावरही फिरून पूर्वपक्षी असें ह्मणतो कीं:–तुमच्या या ह्मणण्याप्रमाणें वाक्यभेदाचा दोष कदाचित् तुमच्या अर्थावर येत नसेल; पण तुमच्या अर्थामध्यें मत्वर्थलक्षणेचा दोष तर येतच आहे कीं नाहीं? यावर सिद्धान्ती असें उत्तर देतो कीं:–होय, आमच्या अर्थामध्यें लक्षणेचा दोष येतो, हें आम्ही कबूल करतों. पण तुझ्या अर्थावर तर वाक्यभेदाचा दोष येत आहे. आतां दोन्ही पक्षांमध्यें जेथें कांहीं तरी दोष उत्पन्न होणें अपरिहार्यच आहे, तेथें ज्या पक्षांत अल्पतर दोष असेल तो पक्ष घ्यावा, आणि बलवत्तर दोष असेल तो टाकावा, हें उचित आहे. तेव्हां आतां आमच्या पक्षावरील लक्षणेचा दोष आणि तुझ्या पक्षावरील वाक्यभेदाचा दोष या दोन दोषांपैकीं अल्पतर दोष कोणता, हें आपण पाहूं. लक्षणेचा दोष हा पददोष आहे. आणि वाक्यभेद हा वाक्यांतील दोष आहे. तेव्हां पददोष आणि वाक्यदोष या दोहोंमध्यें पददोष हाच अल्पतर दोष होय. ह्मणून 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' या वाक्यामध्यें उभयविधित्व मानून वाक्यभेदाचा प्रसंग आपणावर ओढवून घेण्यापेक्षां 'सोमेन यजेत' येथें सोमपदाच्या ठिकाणीं मत्वर्थलक्षणेचा अंगीकार करून गुणविशिष्टकर्मस्वरूपबोधक असा हा उत्पत्तिविधिच आहे असें मानणें हेंच जास्त चांगलें होणार आहे. असें प्रतिपादन करून सिद्धान्ती यानें आपला विशिष्टविधीचा पक्ष प्रस्थापित केला आहे.

---

(२८) विधिश्चतुर्विधः ।

विधिश्चतुर्विधः । उत्पत्तिविधि–र्विनियोगविधि–रधिकारविधिः–प्रयोगविधिश्चेति ।

पूर्वीं (विधिमीमांसेच्या २० व्या प्रकरणांत) 'अज्ञातार्थज्ञापको वेदभागो विधिः' असें विधीचें लक्षण सांगितलें. व विधि हा अप्राप्तप्रापक असतो असा त्याचा अर्थ सांगितला. व त्यानंतर अप्राप्त गोष्ट जी प्राप्त करून घ्यावयाची, ती शेष आणि शेषी, किंवा अंग आणि प्रधान, या भेदानें एकंदर फक्त तीनच

प्रकारची होऊं शकत असल्यामुळें प्रधानविधि, गुणविधि आणि विशिष्टविधि, असे त्याचे शक्य ते तीन भेद करून (विशिष्टविधि, प्रकरण २२ पहा) त्यांचा प्रपंच करण्यांत आला. व त्यांच्यावर येणाऱ्या आक्षेपांचें येथपर्यंत निरसन करण्यांत आलें. व अशा रीतीनें विधीचें केलेलें लक्षण हें प्रस्थापित करण्यांत आलें. आतां त्या विधीचे चार विभाग करून त्यांचीं नांवें येथें देण्यांत आलीं आहेत. तीं नांवें येणेंप्रमाणें:—(१) उत्पत्तिविधि, (२) विनियोगविधि, (३) अधिकारविधि, आणि (४) प्रयोगविधि. येथें या चार विधींचा जो क्रम दिला आहे, त्यांतील प्रयोगविधि हा अधिकारविधीच्या आधीं कां सांगावयाला पाहिजे, याच्याबद्दलचें पुढें प्रयोगविधीच्या सुरवातीला केलेलें विवेचन पहा.

---

(२९) उत्पत्तिविधिः ।

तत्र कर्मस्वरूपमात्रबोधको विधिरुत्पत्तिविधिः । यथा 'अग्निहोत्रं जुहोती'ति । अत्र च विधौ कर्मणः करणत्वेनान्वयः । अग्निहोत्रहोमेनेष्टं भावयेदिति ।

वर सांगितलेल्या चार प्रकारच्या विधींपैकीं पहिला जो उत्पत्तिविधि, त्याचें लक्षण असें कीं, जो कर्मस्वरूपमात्रबोधक विधि असतो, तो उत्पत्तिविधि होय. उदाहरणार्थ, 'अग्निहोत्रं जुहोति' हा उत्पत्तिविधि आहे. कारण, यांत फक्त कर्माचें स्वरूपच तेवढें सांगण्यांत आलेलें आहे. आतां येथें 'कर्मस्वरूपमात्रबोधक' असें जें उत्पत्तिविधीचें लक्षण करण्यांत आलें आहे, त्यांत 'मात्र' हें पद घातलें आहे, त्याचें प्रयोजन असें कीं, त्याच्या योगानें गुण, फल, इत्यादिकांचा संबंध दाखविणाऱ्या इतर विधींवरची अतिव्याप्ति निवारण व्हावी. म्हणजे अधिकारविधीसारखे ज्यांत फलसंबंध दाखविले जातील ते कर्मस्वरूपमात्रबोधक नसल्यामुळें ते उत्पत्तिविधि होऊं शकणार नाहींत. आतां 'उद्भिदा यजेत पशुकामः' यांत उत्पत्तिविधिही सांगितला आहे आणि अधिकारविधिही सांगितला आहे, असें मानण्यांत आलेलें आहे; तेव्हां 'कर्मस्वरूपमात्रबोधको विधिः उत्पत्तिविधिः' हें जें उत्पत्तिविधीचें लक्षण वर करण्यांत आलेलें आहे, त्याला येथें बाध येतो, असें जर कोणी ह्मणेल, तर

त्याचें समाधान असें आहे कीं, 'उद्भिदा यजेत पशुकामः' यांतील अधिकारविधित्व एवढेंच फक्त श्रुतीनें प्रत्यक्ष सांगितलें आहे. आणि त्या अधिकारविधीला कर्मस्वरूपबोधक असा उत्पत्तिविधि दुसरा कोठें सांपडत नसल्यामुळें केवळ अर्थाक्षिप्त दृष्टीनें त्याला उत्पत्तिविधित्व मानलेलें आहे. ह्मणजे उत्पत्तिविधित्व हें येथें गौण असून अधिकारविधित्व हेंच मुख्य आहे. ह्मणून, अशा दृष्टीनें पाहिलें असतां या उदाहरणावरून पूर्वी दिलेल्या उत्पत्तिविधीच्या लक्षणाला विरोध येऊं शकत नाहीं, हें लक्षांत येण्यासारखें आहे.

उत्पत्तिविधि हे फक्त कर्माचें स्वरूपच सांगत असतात, ही उत्पत्तिविधीच्या संबंधानें एक गोष्ट सांगितली. त्याचप्रमाणें या उत्पत्तिविधीमध्यें दुसरी एक विशेष गोष्ट असते, ती अशी कीं, या उत्पत्तिविधीच्या वाक्यामध्यें जें द्वितीयान्त कर्म असतें, त्याचा तृतीयेप्रमाणें, ह्मणजे करणत्वानें, अन्वय करावयाचा असतो. उदाहरणार्थ, 'अग्निहोत्रं जुहोति' यांत 'अग्निहोत्रं' हें जें द्वितीयान्त कर्म आहे, त्याचा 'अग्निहोत्रहोमेन इष्टं भावयेत्' याप्रमाणें तृतीयेसारखा करणत्वानें अन्वय करावा. यासंबंधाचें विवेचन पूर्वी (प्रकरण २३ पहा) विस्तृत रीतीनें करण्यांत आलेलेंच आहे. पण त्याच्याशिवाय अशा रीतीनें करणत्वानेंच अन्वय कां करावा आणि साध्यत्वानें अन्वय कां करूं नये, याच्या संबंधानें आणखीही एक कारण आहे, तें येथें सांगण्यांत येत आहे. तें असें कीः— 'अग्निहोत्रहोमेन इष्टं भावयेत्' अशा रीतीनें 'अग्निहोत्रं' याचा करणत्वानें अन्वय केला गेला असतां, अग्निहोत्रहोमानें कोणतें 'इष्ट' साधावयाचें अशी आकांक्षा जेव्हां उत्पन्न होते, तेव्हां 'अग्निहोत्रं जुहुयात्स्वर्गकामः' या अधिकारविधीच्या वाक्यावरून समजलें जाणारें जें स्वर्गरूपी फल तें 'इष्ट' असून तें साधावयाचें आहे, असें त्या आकांक्षेचें समाधान करतां येतें. परंतु 'स्वर्ग' हा वास्तविक रीतीनें वर दाखविल्याप्रमाणें 'अग्निहोत्रहोमेन स्वर्गं भावयेत्' यांत साध्य व्हावयाला योग्य असतांना 'अग्निहोत्रं जुहोति' याचा अर्थ 'अग्निहोत्र' या पदाची द्वितीया कायम ठेवून 'अग्निहोत्रहोमं कुर्यात्' असाच केला, तर यांतील साध्य 'अग्निहोत्रहोम' आणि अधिकारविधीवरून समजलें गेलेलें साध्य 'स्वर्ग' या दोघांचाही 'भावयेत्' या क्रियापदाशीं अन्वय होणें शक्य होणार नाहीं; आणि त्यामुळें अधिकारविध्यवगत स्वर्गरूपी फलाचा आपल्याला संबन्ध जोडून दाखवितां येणार नाहीं. परंतु 'अग्निहोत्रहोमेन इष्टं भावयेत्' असा 'अग्निहोत्रं' याचा करणत्वानें अन्वय केला ह्मणजे फलसंबंध जोडून

दाखविण्याला अवकाश सांपडतो. ह्मणून 'उत्पत्तिविधौ कर्मणः करणत्वेनैवान्वयः' असा नियम ठरवून टाकण्यांत आलेला आहे.

आतां 'इष्टं भावयेत्' यांत सांगितलेलें 'इष्ट' तें कोणतें, अशी आकांक्षा उत्पन्न होते; व त्या आकांक्षेच्या समाधानासाठीं 'स्वर्ग' हें तें 'इष्ट' होय, असें वर सांगण्यांत आलेलें आहे. पण, यावर अशी एक शंका येते कीं, 'अग्निहोत्रं जुहोति' या उत्पत्तिवाक्यामध्यें 'इष्ट' असा अर्थ दाखविणारा शब्द कोणता आहे, कीं ज्याच्या योगानें 'अग्निहोत्रहोमेन इष्टं भावयेत्' असा तुह्मी त्याचा अर्थ करूं शकाल? पण याचें समाधान असें आहे कीं, ज्या अर्थीं श्रुतीनें 'जुहोति' हा विधि सांगितला आहे, त्या अर्थीं त्यांत कांहीं तरी 'इष्ट' असलेंच पाहिजे, असें अनुमान अपरिहार्य रीतीनें निघतें. कारण, कोणत्या तरी पुरुषार्थाकडे पुरुषाची प्रवृत्ति उत्पन्न करूं इच्छिणारी श्रुति एकादें कर्म सांगेल आणि त्या कर्माचें कांहीं फल तिला अभिप्रेत नसेल, हें शक्य नाहीं. कारण, कांहीं फल अभिप्रेत नसेल, तर त्या कर्माकडे पुरुषाची प्रवृत्ति व्हावयाची नाहीं. ह्मणून प्रत्येक विधीमध्यें कांहीं तरी इष्ट फल असणें हें श्रुतीला अभिप्रेतच असलें पाहिजे, असें अनुमान निघतें. आणि ह्मणून या अनुमानावरून 'जुहोति' याचा अर्थ 'होमेन इष्टं भावयेत्' असा जो करण्यांत आलेला आहे, तो योग्यच आहे, हें सिद्ध होतें.

---

(३०) यागस्य रूपद्वयम् ।

ननु यागस्य द्वे रूपे । द्रव्यं देवता च । तथाच रूपाश्रवणेऽग्निहोत्रं जुहोतीति कथमुत्पत्तिविधिः । अग्निहोत्रशब्दस्य तु तत्प्रख्यन्यायेन नामधेयत्वादिति चेत् न । रूपाश्रवणेऽप्यस्योत्पत्तिविधित्वात् । अन्यथा रूपश्रवणात् 'दध्ना जुहोती'त्ययमेवोत्पत्तिविधिः स्यात् । तथाच 'अग्निहोत्रं जुहोती'ति वाक्यमनर्थकं स्यात् ।

'अग्निहोत्रं जुहोति' हें उत्पत्तिविधीचें उदाहरण आहे, असें वर सिद्ध करून दाखविण्यांत आलें आहे. परंतु त्याच्यावर आतां पूर्वपक्षी एक शंका

उत्थापित करीत आहे. ती अशीः—कोणताही याग घेतला, तरी तो याग कोणत्या तरी देवतेच्या प्रीत्यर्थ असतो; आणि त्या यागामध्यें त्या देवतेच्या प्रीत्यर्थ जें कांहीं हवन वगैरे करावयाचें तें हवन करण्याला पय, दधि, आज्य, सोम, वगैरेसारखें कांहीं तरी द्रव्य पाहिजे असतें. तेव्हां कोणताही याग घेतला, तरी अशा रीतीनें त्याला द्रव्य आणि देवता या दोन गोष्टींची जरूर लागत असल्यामुळें द्रव्य आणि देवता हीं यागाचीं दोन रूपें होत, हें उघड आहे. आणि जो 'कर्मस्वरूपमात्रबोधक असतो तो उत्पत्तिविधि होय' असें तुह्मी उत्पत्तिविधीचें लक्षण केलेलें आहे. तेव्हां या लक्षणाप्रमाणें यागरूपी कर्माचीं द्रव्य आणि देवता हीं जीं दोन रूपें, त्यांपैकीं 'अग्निहोत्रं जुहोति' या उत्पत्तिविधीच्या उदाहरणामध्यें कोणतें तरी एकादें रूप—द्रव्य किंवा देवता—सांगितलेलें असावयाला नको होतें काय ? पण तसें तर कोणतेंही रूप या उदाहरणवाक्यामध्यें सांगितलेलें नाहीं. तेव्हां त्याला तुह्मी उत्पत्तिविधि असें कसें ह्मणतां ?

पूर्वपक्षी यानें येथपर्यंत ही जी शंका उत्थापित केलेली आहे, तिचें निरसन सिद्धान्ती या प्रकरणाच्या शेवटीं करणार आहे. परंतु तूर्त मध्येंच दुसराच कोणी तरी एक वादी उठून तो पूर्वपक्ष्याच्या ह्मणण्यावर असा आक्षेप घेतो कीं, 'अग्निहोत्रं जुहोति' या उत्पत्तिविधीच्या वाक्यामध्यें रूप सांगितलेलें नाहीं, असें तूं कसें ह्मणतोस ? कारण, 'अग्निहोत्र' या शब्दामध्येंच रूप सांगितलेलें आहे. कारण, 'अग्नये होत्रं अग्निहोत्रं' असा अग्निहोत्र या शब्दाचा अर्थ केला, ह्मणजे त्यांतून अग्नि ही देवता प्राप्त होत नाहीं काय ? तेव्हां या ठिकाणीं अग्निदेवता हें यागाचें एक रूप सांगितलेलें असल्यामुळें 'अग्निहोत्रं जुहोति' हें उत्पत्तिविधीचें उदाहरण होण्याला कोणतीही हरकत नाहीं.

पण ही मध्येंच जी एक शंका उपस्थित करण्यांत आलेली आहे, ती बरोबर नाहीं. कारण, त्या संबंधानें पूर्वपक्षी असें सांगतो कीं:—अग्नये होत्रं अग्निहोत्रं' असा अग्निहोत्र या पदाचा अर्थ केला, तर कदाचित् अग्निदेवतारूपी कर्मस्वरूप या उदाहरणांत प्राप्त होऊं लागेल. पण 'अग्निहोत्र' या शब्दाचा सिद्धान्ती तसा अर्थ घेत नाहीं. तर 'अग्निहोत्र' हें एका यागाचें नांव (नामधेय) आहे, असें सिद्धान्ती यानें ठरविलें आहे. आणि तें ठरविण्याला त्यानें 'तत्प्रख्यन्याय' ह्मणून जो एक न्याय मीमांसेमध्यें सुप्रसिद्ध आहे, त्याचा आधार घेतला आहे.

---

(३१) तत्प्रख्यन्याय.

या तत्प्रख्यन्यायाचें स्पष्टीकरण येणेंप्रमाणें आहे:—जैमिनिसूत्रांच्या पहिल्या अध्यायाच्या चवथ्या पादामध्यें 'तत्प्रख्यं चान्यशास्त्रम्' असें चवथें सूत्र आहे, व हें चवथें अधिकरणही आहे. या अधिकरणामध्यें 'अग्निहोत्रं जुहोति' हें विषयवाक्य घेण्यांत आलेलें असून अग्निदेवतारूपी गुणाचें यांत विधान केलेलें आहे, असा पूर्वपक्ष करण्यांत आलेला आहे. परंतु या पूर्वपक्षाचें खंडन करून 'अग्निहोत्र' हें एका यागाचें नांव आहे, असें अखेरीस सिद्धान्तामध्यें ठरविण्यांत आलेलें आहे. तें असें:—'अग्निहोत्रं जुहोति' यांतील 'अग्निहोत्र' या पदानें अग्निदेवतारूपी गुण सांगितलेला आहे, असें जें तुह्मी ह्मणतां, तें चुकीचें आहे. कारण, 'तत्प्रख्यं चान्यशास्त्रम्' अशी वस्तुस्थिति आहे; ह्मणजे या विधिवाक्याची देवता कोण आहे तें सांगणारें (तत्प्रख्य) शास्त्र निराळेंच (अन्यशास्त्र) आहे. तें शास्त्र, ह्मणजे तें वेदवचन, किंवा तो मंत्र, 'अग्निर्ज्योतिर्ज्योतिरग्निःस्वाहेति सायं जुहोति' येणेंप्रमाणें असून या यागाची देवता अग्नि ही आहे, हें या निराळ्याच मंत्रामध्यें, किंवा शास्त्रामध्यें, पूर्वींच सांगण्यांत आलेलें आहे. ह्मणून 'अग्नये होत्रं अग्निहोत्रं' असा अग्निहोत्र या पदाचा अर्थ करून त्यावरून या यागाची अग्नि ही देवता आहे, असें ठरविण्याचें कारण नाहीं. ह्मणून तत्प्रख्य (अग्निप्रख्यापक) असें निराळें शास्त्र असल्यामुळें 'अग्नये होत्रं अग्निहोत्रं' असा अर्थ न करितां 'अग्नये होत्रं होमो यस्मिन्' अशा प्रकारचा बहुव्रीहि समास करून 'अग्निहोत्र' हें एका यागाचें नामधेय आहे, असेंच मानणें प्राप्त आहे. अशा प्रकारचा सिद्धान्त 'तत्प्रख्यं चान्यशास्त्रम्' या सूत्रावरून ठरविण्यांत आलेला असल्याकारणानें याला 'तत्प्रख्यन्याय' असें ह्मणण्यांत येत असतें. (पुढें नामधेयप्रकरणामध्यें या विषयाचें जास्त विवेचन करण्यांत आलेलें आहे, तें पहा.)

तेव्हां आतां या तत्प्रख्यन्यायाच्या दृष्टीनें पाहतां 'अग्निहोत्र' हें फक्त एका यागाचें नांव आहे. तेव्हां त्याच्यावरून त्या यागाची देवता कळणें शक्य नाहीं. आणि या कारणामुळें त्या यागाचें देवतारूपी कर्मस्वरूप जर कळत नाहीं, तर मग 'अग्निहोत्रं जुहोति' हा कर्मस्वरूपमात्रबोधक असा उत्पत्तिविधि कसा होऊं शकेल ? अशा प्रकारची पूर्वपक्षाची शंका आहे.

यावर सिद्धान्ती असें उत्तर देतो कीं, 'अग्निहोत्रं जुहोति' यांत प्रत्यक्ष जरी रूपाचें श्रवण कोठें झालेलें नसलें, तरी देखील हा उत्पत्तिविधिच आहे. शिवाय अप्रत्यक्ष रीतीनें सामान्यतः होमरूपी कर्मस्वरूपाचा बोध यावरून होतच आहे. ह्मणून याला उत्पत्तिविधि मानण्याला हरकत नाहीं. आतां यांत कर्माचें स्वरूप कोठेंही सांगितलेलें नाहीं, यासाठीं याला जर उत्पत्तिविधि ह्मणून मानलें नाहीं, तर मग या विधीची वाट काय होणार? शिवाय जेथें कर्माचें रूप सांगितलेलें असेल, तोच उत्पत्तिविधि, असें मानूं लागल्यास 'दध्ना जुहोति' यांत कर्माचें द्रव्यात्मक स्वरूप सांगितलेलें आहे, ह्मणून तोच उत्पत्तिविधि होऊं लागेल; आणि आपण तसें मानूं लागलों, तर 'अग्निहोत्रं जुहोति' हें विधिवाक्य निरर्थक होऊं लागेल. ह्मणून 'अग्निहोत्रं जुहोति' हाच उत्पत्तिविधि आहे असें मानणें जरूर आहे. (जै. सू. अ. २ पा. २ अधि. ५ पहा).

उत्पत्तिविधिरिति। उत्पत्तिः कर्तव्यतया प्राथमिकप्रतीतिः। सा च कर्मणो (१) नामनिर्देशेन, (२) द्रव्यदेवतात्मकरूपविशिष्टकर्मनिर्देशेन च संभवति। अतः कश्चिदुत्पत्तिविधिः कर्ममात्रोत्पादकः। कश्चिच्च द्रव्यदेवताविशिष्टकर्मोत्पादकः। एवंच 'कर्मस्वरूपमात्रबोधको विधिरुत्पत्तिविधिः' इत्यस्मिंल्लक्षणे मात्रपदं कर्मणः फलसंबंधव्यावर्तकम्। अपि च उत्पत्तिविधेर्भेदद्वयमध्ये 'अग्निहोत्रं जुहोति' इति नामनिर्देशोदाहरणमिति द्रष्टव्यम्।

---

(३२) विनियोगविधिः।

अङ्गप्रधानसंबन्धबोधको विधिर्विनियोगविधिः। यथा 'दध्ना जुहोती'ति। स हि तृतीयया प्रतिपन्नाङ्गभावस्य दध्नो होमसंबन्धं विधत्ते। दध्ना होमं भावयेदिति। गुणविधौ च धात्वर्थस्य साध्यत्वेनैवान्वयः। क्वचिदाश्रयत्वेनापि। यथा 'दध्नेन्द्रियकामस्य जुहुया'दित्यत्र दधिकरणत्वेनेन्द्रियं भावयेत् तच्च किंनिष्ठमित्याकांक्षायां संनिधिप्राप्तहोम आश्रयत्वेनान्वेति।

पूर्वीं (प्रकरण २८) उत्पत्तिविधि, विनियोगविधि, अधिकारविधि आणि प्रयोगविधि, असे विधीचे चार प्रकार सांगण्यांत येऊन त्यांपैकीं उत्पत्ति-विधीचें विवेचन येथपर्यंत करण्यांत आलें. आतां त्याच्या पुढील दुसरा जो विनियोगविधि त्याच्यावद्दलचें विवेचन येथें सुरु करण्यांत येत आहे. त्यांत प्रथमतः विनियोगविधीचें लक्षण सांगण्यांत येत आहे, तें असें कीं, जो अंगप्रधानसंबंधबोधक विधि असतो, तो विनियोगविधि होय; ह्मणजे अंग (गौण, शेष) आणि प्रधान (मुख्य, शेषी) यांचा उपकारकोपकार्यरूपी संबंध ज्या विधीवरून जाणिला जातो, तो विनियोगविधि होय. ज्याच्यांत कर्म-स्वरूप सांगितलें जातें तो उत्पत्तिविधि, ज्याच्यांत फलसंबन्ध दाखविला जातो तो अधिकारविधि, आणि ज्याच्यांत अंगप्रधानसंबंध दाखविला जातो तो विनियोगविधि, असे हे विधीचे मुख्य तीन प्रकार होत. आणि कर्मसंबन्ध, फलसंबंध व अंगांगिभावसंबंध, या तीन प्रकारच्या संबंधांमुळें हे विधीचे तीन विभाग झालेले आहेत; आणि चौथा जो प्रयोगविधि ह्मणून सांगितलेला आहे, त्यांत देखील अंगांगिभावाचाच प्रश्न मुख्यत्वेंकरून येत असल्यामुळें त्या प्रयोगविधीचा या विनियोगविधीच्या पोटामध्येंच एका दृष्टीनें समावेश होतो. आणि ह्मणून हे विधीचे मुख्य प्रकार तीनच आहेत, असें कित्येकां-कडून मानण्यांत येतें.

आतां अंग आणि प्रधान यांच्यामधील संबंध दाखविणारा असा जो विनि-योगविधि त्याचें 'दध्ना जुहोति' हें उदाहरण होय. 'अग्निहोत्रं जुहोति' या उत्पत्तिविधीवरून अग्निहोत्रहोम हें 'प्रधान कर्म' आहे, असें निश्चित झालेलें आहे. आतां अग्निहोत्रहोम हें जें प्रधान कर्म तें कशानें (कोणत्या गुणद्र-व्यानें) करावयाचें अशा प्रकारची आकांक्षा उत्पन्न झाली असतां 'दध्ना जुहोति, हा विधि तेथें प्राप्त होतो. या विधीमध्यें 'दधि' या पदाला तृतीया विभक्ति लाविलेली आहे. तेव्हां त्या तृतीया विभक्तीवरून 'दधि' हें त्या प्रधान होमाचें अंग असलें पाहिजे, असें जाणलें जावें. आणि अशा रीतीनें अग्निहोत्रहोम हा जो 'प्रधान' आणि दधि हें जें त्याचें 'अंग', त्यांचा अन्योन्य संबन्ध 'दध्ना जुहोति' या विधीवरून दाखविला जातो, ह्मणून या विधीला विनियोगविधि असें ह्मणतात. 'दधि' या अंगाचा (गुणद्रव्याचा) विनियोग प्रधानभूत अशा अग्निहोत्रहोमामध्यें करावयाचा, असें या विधीवरून दर्शविलें जातें, ह्मणून याला विनियोगविधि असें अन्वर्थक नांव देण्यांत आलेलें आहे. आणि अशा

रीतीनें 'दधि' याचा 'होमा'शीं संबंध दाखविला जात असल्याकारणानें 'दध्ना जुहोति' याचा वाक्यार्थबोध 'दध्ना होमं भावयेत्' अशा प्रकारचा होतो.

'दध्ना जुहोति' याचा अर्थ 'दध्ना होमं भावयेत्' असा करावा, असें वर सांगितलें. परंतु या अर्थावर पूर्वपक्षी एक आक्षेप उत्थापित करतो. या आक्षेपाच्या बाबतींत पूर्वपक्षी आणि सिद्धान्ती यांच्यामध्यें वादाचा प्रश्न आहे, तो असा कीं, 'दध्ना जुहोति' अशासारख्या गुणविधीमध्यें धात्वर्थ जो होम त्याचा साध्यत्वानेंच फक्त (दध्ना होमं भावयेत् असा) अन्वय करावा, किंवा (होमेन इष्टं साधयेत् असा) साधनत्वानेंही अन्वय करावा? आणि या प्रश्नाचा पुढें साधकबाधक रीतीनें विचार करून असा निर्णय ठरविण्यांत आलेला आहे कीं, 'अग्निहोत्रं जुहोति' अशासारख्या उत्पत्तिविधीमध्यें धात्वर्थ जो होम त्याचा (होमेन इष्टं साधयेत् असा) साधनत्वानें अन्वय होतो; पण 'दध्ना जुहोति' याच्यासारख्या गुणविधीच्या ठिकाणीं धात्वर्थ जो होम त्याचा फक्त (दध्ना होमं भावयेत् असा) साध्यत्वानेंच अन्वय होतो, साधनत्वानें अन्वय होत नाहीं. आणि हा सिद्धान्त प्रस्थापित करण्याकरितां पुढील पूर्वपक्ष उत्तरपक्ष करण्यांत येत आहेत. त्यांपैकीं पूर्वपक्ष असाः—

पूर्वपक्ष.

पूर्वपक्षी असें ह्मणतो कीं:—'दध्ना जुहोति' याचा 'दध्ना होमं भावयेत्' असा तुम्ही अर्थ करितां. परंतु नुसत्या 'जुहोति' या पदाचा (धात्वर्थाचा करणत्वानें अन्वय करावा, या) तुमच्या पूर्वीच्या सामान्य नियमाप्रमाणें काय अर्थ होतो? तर 'होमेन इष्टं भावयेत्' असा त्याचा अर्थ होतो. आणि 'दध्ना जुहोति' याचा अर्थ 'दध्ना होमं भावयेत्' असा तुम्ही आतां केला आहे. तेव्हां आतां हे दोन्ही वाक्यार्थ एकत्र मांडले, ह्मणजे काय निष्पन्न होतें? तर 'दध्ना होमं भावयेत्' आणि 'होमेन इष्टं भावयेत्' असें निष्पन्न होतें. ह्मणजे 'होम' या एकाच धात्वर्थाचा एकदा (होमं असा) साध्य ह्मणून आणि एकदा (होमेन असा) करण ह्मणून अन्वय 'जुहोति' यांतील भावनेशीं (भावयेत् या क्रियापदाशीं) तुह्मांला करावा लागतो. आणि असें तुम्ही केलें, ह्मणजे तुमच्यावर विरुद्ध-त्रिकद्वयापत्तीचा दोष येऊं लागतो. तो दोष येणेंप्रमाणें:—

---

(३३) विरुद्धत्रिकद्वयापत्ति.

'दध्ना जुहोति' याचा अर्थ करतांना 'दध्ना होमं भावयेत्' आणि 'होमेन इष्टं

भावयेत्' अशीं दोन वाक्यें प्राप्त होतात. त्यांपैकीं 'होमेन इष्टं भावयेत्' हें वाक्य आपण प्रथमतः घेऊं, आणि या वाक्यामुळें होम आणि इष्ट फल यांच्या दरम्यान कसकसे अन्योन्य संबंध उत्पन्न झालेले आहेत, याचें आपण परीक्षण करूं. (१) या वाक्यांत फलाच्या उद्देशानें 'होम' हा उपादेय (स्वीकरणीय) आहे; ह्मणजे फल प्राप्त होण्याच्या उद्देशानें होमाचें अनुष्ठान करावयाचें आहे; ह्मणजे या दृष्टीनें पाहतां फल हें उद्देश्य आणि होम हें उपादेय ठरतें. आतां याच्यांत आणखीही एक भेद लक्षांत घेण्यासारखा आहे, तो असा कीं, उद्देश्यत्व हा मानसधर्म आहे आणि उपादेयत्व हा शारीरधर्म आहे. (२) आतां 'होमेन इष्टं भावयेत्' याच वाक्यामधील फल आणि होम यांच्या दरम्यानचा दुसरा एक संबंध असा आहे कीं, यांत पूर्वी कळलेल्या फलाचा अनुवाद (मानान्तरज्ञातस्य कथनं अनुवादः) करून त्या फलाच्या प्राप्तीसाठीं होमाचें विधान (अज्ञातस्य अनुष्ठेयत्वकथनम्) करण्यांत आलें आहे; ह्मणजे या दुसऱ्या दृष्टीनें पाहतां फल हें अनुवाद्य आणि होम हें विधेय ठरतें. या बाबतीमध्यें ही गोष्ट लक्षांत ठेवण्यासारखी आहे कीं, अनुवाद्यत्व आणि विधेयत्व हे दोन्हीही धर्म शब्दोपाधिक आहेत. (३) आतां 'होमेन इष्टं भावयेत्' याच वाक्यामधील फल आणि होम यांच्या दरम्यानचा फिरून तिसरा एक संबंध असा आहे कीं, यांत फल हें साध्य असल्यामुळें तें प्रधान आहे आणि होम हा त्या फलाचें साधन असल्यामुळें तो गौण अथवा उपसर्जनीभूत आहे, असें ठरतें. अशा रीतीनें या तीन प्रकारांनीं फल आणि होम यांच्या ठिकाणीं त्यांच्या दरम्यानच्या अन्योन्यसंबंधानें जे धर्म उत्पन्न होतात, ते पुढील आकृतीमध्यें मांडून दाखविले आहेत, त्यावरून ते सुलभतेनें लक्षांत येण्यासारखे आहेतः—

	होमेन (करणेन)	इष्टं (फलं)	भावयेत्
(१)	उपादेय (शारीर)	उद्देश्य (मानस)	
(२)	विधेय (शाब्द)	अनुवाद्य (शाब्द)	
(३)	उपसर्जन (साधन)	प्रधान (साध्य)	

या वर दिलेल्या कोष्टकावरून हें लक्षांत येईल कीं, (१) उपादेयत्व, (२) विधेयत्व, आणि (३) उपसर्जनत्व, हे तीन धर्म (त्रिक) 'होम' याच्या ठिकाणीं या वाक्यांत राहतात; व (१) उद्देश्यत्व, (२) अनुवाद्यत्व, आणि (३) प्रधानत्व, हे दुसरे तीन धर्म (दुसरें त्रिक) या वाक्यांत 'फल' याच्या ठिकाणीं राहतात. हा 'होमेन इष्टं भावयेत्' या वाक्यांतील निष्कर्ष झाला.

आतां अशाच रीतीनें 'दध्ना होमं भावयेत्' या वाक्यांतील 'दधि' आणि 'होम' यांचे अन्योन्य संबंध कसे आहेत हें आपण पाहू गेलों असतां त्यांतही वरच्या प्रमाणेंच 'दधि' हें साधन आणि 'होम' हें साध्य असल्यामुळें त्यांतही वरच्यासारखेच अन्योन्य धर्म उत्पन्न होणें साहजिक आहे; आणि ते धर्म वरच्यासारखेच पुढील आकृतीमध्यें मांडून दाखवून स्पष्ट करतां येण्यासारखे आहेतः—

	दध्ना (द्रव्येण)	होमं (कर्म)	भावयेत्
(१).	उपादेय (शारीर)	उद्देश्य (मानस)	
(२)	विधेय (शाब्द)	अनुवाद्य (शाब्द)	
(३)	उपसर्जन (साधन)	प्रधान (साध्य)	

आतां हीं वरील दोन्ही वाक्यें एकत्र मांडलीं म्हणजे काय प्रकार होतो तो पहाः—

	दध्ना	होमं	होमेन	इष्टं भावयेत्
(१)	उपादेय (शारीर)	उद्देश्य (मानस)	उपादेय (शारीर)	उद्देश्य (मानस)
(२)	विधेय (शाब्द)	अनुवाद्य (शाब्द)	विधेय (शाब्द)	अनुवाद्य (शाब्द)
(३)	उपसर्जन (साधन)	प्रधान (साध्य)	उपसर्जन (साधन)	प्रधान (साध्य)

या वरील मांडणीवरून आतां हें स्पष्टपणें लक्षांत येण्यासारखें आहे कीं, 'होम' या एकाच पदाच्या ठिकाणीं परस्परविरुद्ध असे तीन तीन धर्म उत्पन्न होऊं लागलेले आहेत. पण आतां येथें प्रथमतः आपण ही गोष्ट लक्षांत ठेविली पाहिजे कीं, 'दध्ना होमं भावयेत्' आणि 'होमेन इष्टं भावयेत्' हीं जीं दोन वाक्यें वर निरनिराळीं करून दाखविलीं आहेत, तीं केवळ वरील विषय सुलभतेनें समजला जावा या सोयीसाठीं निरनिराळीं कल्पिलेलीं आहेत. अशीं हीं दोन वाक्यें निरनिराळीं मांडून दाखविल्यानें एकाच 'होम' या पदावर उद्देश्यत्व आणि उपादेयत्व, अनुवाद्यत्व आणि विधेयत्व, व प्रधानत्व आणि उपसर्जनत्व, हे परस्परविरुद्ध धर्म (विरुद्धत्रिकद्वय) कसे उत्पन्न होतात, व ही गोष्ट कशी दोषास्पद आहे, हें लक्षांत येण्यासारखें आहे. पण हा विरुद्धत्रिकद्वयापत्तीचा दोष केव्हां उत्पन्न होणें शक्य आहे? तर फक्त जेव्हां 'दध्ना जुहोति' या वाक्यांत केवळ एकदाच पठित असलेला जो धात्वर्थ 'होम' त्याचा एकाच वाक्यांत आणि एकाच वेळीं एकतंत्रानें (सकृदुच्चरितस्योभयत्र-

संबन्धस्तन्त्रसंबन्धः) एकदा साधन ह्मणून आणि एकदा साध्य म्हणून उपयोग केला, तरच हा दोष उत्पन्न होणें शक्य आहे. म्हणून पूर्वीं विषय समजण्याच्या सोयीसाठीं जीं दोन वाक्यें क्षणभर निरनिराळीं कल्पिलेलीं होतीं, तीं आतां आपण विसरून गेलें पाहिजे; आणि त्या दोन्ही मिळून हें एकच वाक्य आहे, ही वस्तुस्थिति आपण लक्षांत आणली पाहिजे. म्हणजे मग पूर्वपक्षी यानें उत्थापित केलेला विरुद्धत्रिकद्वयापत्तीचा दोष त्या वाक्याच्या अर्थावर बरोबरपणें लागू पडतो.

हा दोष टाळण्यासाठीं सिद्धान्ती असें म्हणूं लागेल कीं, 'दध्ना जुहोति' याच्या ऐवजीं 'दध्ना होमं भावयेत्' आणि 'होमेन इष्टं भावयेत्' अशीं दोन वाक्यें आम्ही मानतों, तर याच्यावर पूर्वपक्षी असें म्हणतो कीं, तुम्हांला असें करतां यावयाचें नाहीं. कारण, तुम्ही अशीं दोन वाक्यें मानिलीं, तर तुमच्यावर वाक्यभेदाचा दोष येईल. सारांश, तुम्ही एक वाक्यांत एक तंत्रानें एकाच वेळीं 'होम' याचा साध्यत्वानें आणि साधनत्वानें 'भावयेत्' याच्याशीं अन्वय करूं पहाल, तर तुमच्यावर विरुद्धत्रिकद्वयापत्तीचा दोष येतो; आणि त्याचीं तुम्ही दोन निरनिराळीं वाक्यें केलीं, तर तुमच्यावर वाक्यभेदाचा दोष येतो. तेव्हां तुम्ही कांहींही केलें, तरी तुमची दोषापासून सुटका होऊं शकत नाहीं. म्हणून 'दध्ना जुहोति' या वाक्यांत 'दधि' याचा तुम्हांला गुणपर अर्थ करतां यावयाचा नाहीं. अशा प्रकारचा पूर्वपक्षी याचा आक्षेप आहे.

सिद्धान्त.

पूर्वपक्षी यानें आपला आक्षेप अशा रीतीनें मांडल्यानंतर त्याचें निरसन सिद्धान्ती पुढीलप्रमाणें करितोः—जैमिनिसूत्रांत अध्याय १ पाद ४ यांत वाजपेयाधिकरण म्हणून एक अधिकरण आहे. त्यांत 'वाजपेयेन स्वाराज्यकामो यजेत' असें विषयवाक्य घेतलेलें आहे. व तेथें 'याग' या पदाचा एकतंत्रानें उभयत्र अन्वय केला असतां विरुद्धत्रिकद्वयापत्ति येते, असें दाखविलें आहे. परंतु तो दोष आमच्यावर येथें येत नाहीं. कारण, 'दध्ना जुहोति' याचा अर्थ करतांना 'होम' या पदाचा साध्यत्वानें आणि साधनत्वानें असा दोन्ही रीतीनें आम्ही मुळीं अन्वय करीतच नाहीं. तर आम्ही फक्त साध्यत्वानेंच 'होम' या पदाचा अन्वय करतों. आणि तसें केलें म्हणजे 'होम' हें पद फक्त उद्देश्य, अनुवाद्य आणि प्रधान एवढेंच होतें. आणि याच्या उलट असणाऱ्या

दुसऱ्या विरुद्धत्रिकाचा त्याच्या ठिकाणीं संभवच उत्पन्न होत नाहीं. आणि म्हणून आमच्यावर विरुद्धत्रिकद्वयापत्तीचा दोष येत नाहीं, किंवा वाक्यभेदाचाही प्रसंग आमच्यावर येत नाहीं.

(१) साध्यत्वेन अन्वयः.

यावरून हें सिद्ध झालें कीं, उत्पत्तिविधीमध्यें धात्वर्थाचा जरी साधनत्वानें (अग्निहोत्रहोमेन इष्टं भावयेत् असा) अन्वय करण्यांत येत असला, तरी गुणविधीमध्यें धात्वर्थाचा साध्यत्वानेंच (दध्ना होमं भावयेत् असा) अन्वय करावयाचा असतो. 'गुणविधौ च धात्वर्थस्य साध्यत्वेनैवान्वयः' असा पाठ अर्थसंग्रहावरील टीकाकार, रामेश्वरभिक्षु, यांनीं स्वीकारिलेला आहे. कित्येक प्रतींतून 'एव' हें पद नाहीं. परंतु रामेश्वरभिक्षु यांनीं एवपदघटित जो पाठ स्वीकारिलेला आहे, तो चांगला आहे. म्हणून तोच पाठ येथें घेण्यांत आलेला आहे. गुणविधीमध्यें धात्वर्थाचा साध्यत्वानेंच फक्त अन्वय केला जातो, आणि साधनत्वानें केला जात नाहीं, असा अर्थ दाखवून साधनत्वाचा निरास करण्याकरितां 'एव' या पदाचा उपयोग होतो.

(२) आश्रयत्वेन अन्वयः.

'दध्ना जुहोति' अशासारख्या गुणविधीच्या वाक्यामध्यें धात्वर्थ जो होम त्याचा साधनत्वानें अन्वय होत नसून फक्त साध्यत्वानेंच अन्वय होतो, हें वर सांगितलें आहे. पण त्या धात्वर्थाचा गुणविधीमध्यें आणखीही एका रीतीनें अन्वय होत असतो. आणि तो आश्रयत्वानें होय. तो आश्रयत्वानें अन्वय कोठें आणि कसा होतो, हें 'दध्ना इन्द्रियकामस्य जुहुयात्' हें उदाहरण घेऊन दाखविण्यांत येत आहे. आतां या उदाहरणामध्यें 'दध्ना जुहुयात्' एवढ्याचा अर्थ वरच्याप्रमाणें 'दध्ना होमं भावयेत्' एवढा केला, आणि त्यांत 'इन्द्रियकामस्य' हें राहिलेलें पद घातलें, तर 'दध्ना होमं भावयेत् इन्द्रियकामस्य' असा एकंदर वाक्यार्थ होऊं लागेल. पण 'इन्द्रियकामस्य' या पदावरून 'इन्द्रिय' हें या ठिकाणीं 'फल' आहे, हें उघड होत आहे. आणि जें फल असेल, तेंच साध्य (कर्म) झालें पाहिजे, हें 'स्वर्गं भावयेत्' वगैरे उदाहरणांवरून पूर्वीं स्पष्ट करून सांगण्यांत आलेलेंच आहे. तेव्हां तदनुरोधानें 'इन्द्रियकामस्य जुहुयात्' एवढ्याचा अर्थ 'इन्द्रियं भावयेत्' असा करणें तर जरूरच आहे. आतां 'इन्द्रिय' या 'फला'साठीं 'दधि' हें करण या ठिकाणीं सांगितलेलें असल्यामुळें त्याचा

करणत्वानें अन्तर्भाव केला असतां 'दधिकरणत्वेन इन्द्रियं भावयेत्' येथपर्यंत वाक्यार्थ झाला. पण आतां 'दधि' या करणानें 'इन्द्रिय' साधावें, असा जरी अर्थ झाला, तरी 'दधि' आणि 'इन्द्रिय' यांचा अन्योन्यसंबंध कसा जुळवून आणावयाचा? कारण, नुसत्या 'दधि'नें इन्द्रियकाम सफळ होणें शक्य नाहीं. तेव्हां 'दधि' आणि 'इन्द्रिय' या उभयतांना जोडणारा मध्यें आणखी कांहीं तरी एकादा पदार्थ असणें जरूर आहे, कीं ज्याच्या आश्रयानें 'दधि' हें इन्द्रियरूपी फल उत्पन्न करूं शकेल. तर मग असा पदार्थ येथें कोणता आहे? ह्मणजे हीच गोष्ट निराळ्या शब्दांत बोलावयाची झाली, तर—'दध्ना इन्द्रियकामस्य जुहुयात्' यांतील 'दध्ना' या पदानें जें दधिकरणत्व सांगितलेलें आहे तें (तच्च किंनिष्ठम्) कोणाच्या आश्रयानें इंद्रियफल उत्पन्न करण्याला समर्थ होईल, अशी आकांक्षा येथें उत्पन्न होते. आणि मग अशी आकांक्षा उत्पन्न झाली असतां 'जुहुयात्' या पदामध्यें जवळच सांपडणारा (संनिधिप्राप्त) धात्वर्थ जो होम, त्याचा आश्रयत्वानें अन्वय होतो. म्हणजे 'होमाश्रयदधिकरणत्वेन इन्द्रियं भावयेत्' असा 'दध्ना इन्द्रियकामस्य जुहुयात्' याचा अर्थ अखेरीस सिद्ध होतो. अशा वाक्यांना 'फलाय गुणवाक्यं' असेंही ह्मणतात.

---

(३४) विनियोगविधेः श्रुत्यादिषट्प्रमाणानि।

एतस्य विधेः सहकारिभूतानि षट् प्रमाणानि। श्रुति—लिङ्ग—वाक्य—प्रकरण—स्थान—समाख्यारूपाणि। एतत्सहकृतेनानेन विधिनाङ्गत्वं परोद्देशप्रवृत्तकृतिसाध्यत्वरूपं पारार्थ्यापरपर्यायं ज्ञाप्यते।

पूर्वी (प्रकरण ३२) विनियोगविधीचें लक्षण सांगण्यांत आलें. व त्यानंतर त्या विनियोगविधीमध्यें (१) साध्यत्वानें आणि (२) आश्रयत्वानें अशा दोन प्रकारांनीं धात्वर्थाचा अन्वय होऊन त्यापासून वाक्यार्थबोध कसा होतो, हें येथपर्यंत दाखविण्यांत आलें. आतां या विनियोगविधीमध्यें जो विनियोग, ह्मणजे अंगाचा प्रधानाशीं संबंध, किंवा अन्वय, सांगितलेला असतो, तो विनियोग तशाच रीतीनें करावा, हें कशाच्या जोरावर ठरविण्यांत आलेलें असतें, अशी शंका उत्पन्न झाली असतां त्या शंकेचें निरसन करण्याकरतां येथें असें

सांगण्यांत येत आहे कीं, या विनियोगविधीमध्यें जो अंगप्रधानभाव, किंवा शेषशेषिसंबंध, दाखविण्यांत आलेला असतो, तो संबंध पुढें दिलेल्या सहा प्रमाणांच्या आधारावर निश्चित करण्यांत आलेला असतो; आणि हीं सहा प्रमाणें अंगाचा प्रधानाशीं असलेला संबंध निश्चित करण्याच्या कामीं या विनियोगविधीला साहाय्य करीत असतात. तीं सहा प्रमाणें अशीं:—(१) श्रुति, (२) लिङ्ग, (३) वाक्य, (४) प्रकरण, (५) स्थान, आणि (६) समाख्या. या सहा प्रमाणांच्या साहाय्यानें हा विनियोगविधि एकाद्या प्रधान वस्तूच्या संबंधानें दुसऱ्या एकाद्या गौण वस्तूचें अंगत्व प्रदर्शित करीत असतो. हें अंगत्व ह्मणजे पारार्थ्य होय. पारार्थ्य हा अंगत्वाचा अपरपर्याय, ह्मणजे तद्वाचक असा दुसरा एक शब्द आहे. व 'शेषः परार्थत्वात् (३.१.२)' या जैमिनिसूत्रामध्यें 'अंग' याचें लक्षण करतांनाही 'परार्थ' असाच शब्द वापरलेला आहे. परार्थ ह्मणजे दुसऱ्यासाठीं असणें; ह्मणजे ज्याप्रमाणें गृह, दास, वगैरे दुसऱ्यासाठीं असतात, त्याप्रमाणें असणें; ह्मणजे ज्याप्रमाणें प्रधानासाठीं अंग, त्याप्रमाणें असणें. आणि परार्थाचा जो भाव तें पारार्थ्य. आणि पारार्थ्याचा असा अर्थ असल्यामुळें तो अंगत्वाचा निदर्शक असा प्रतिशब्द किंवा अपरपर्याय झालेला आहे. अशा प्रकारच्या या अंगत्वाचें लक्षण काय, तर 'परोद्देशप्रवृत्तकृतिसाध्यत्वरूपं अंगत्वम्' असें अंगत्वाचें लक्षण देण्यांत आलेलें आहे. याचा अर्थ असा कीं:— **पर** उद्देश ह्मणजे सर्वांत अतिशय उत्कृष्ट असा हेतु. असा हेतु किंवा उद्देश ह्मटला ह्मणजे स्वर्ग हा होय. हा जो पर उद्देश तो सफळ करून घेण्यासाठीं दर्शपूर्णमासादिक याग करण्याला कोणी तरी यजमान, कोणी तरी पुरुष, प्रवृत्त होतो. असा जो कोणी पुरुष तो परोद्देशप्रवृत्त पुरुष होय. आतां हें स्वर्गरूपी उत्कृष्ट फल प्राप्त करून घेण्यासाठीं दर्शादिक याग करण्याला प्रवृत्त झालेला पुरुष ते दर्शादि याग कशाच्या योगानें करूं शकतो? तर प्रयाज, अनुयाज, अवघात, प्रोक्षण, इत्यादि जीं त्या यागांतील अंगें तीं केल्यानें तो ते दर्शादिक याग संपूर्ण करूं शकतो. ह्मणजे प्रयाजादिक हे परोद्देशानें प्रवृत्त झालेल्या पुरुषाच्या कृतीनें साध्य (व्याप्य) असे असतात; ह्मणजे प्रयाजादिक हीं जीं कृत्यें त्यांच्या ठिकाणीं परोद्देशप्रवृत्तकृतिसाध्यत्व हा धर्म रहात असतो; ह्मणून प्रयाजादिक हीं दर्शादिक यागाचीं अंगें होत. अंगत्वाच्या लक्षणाचा हा अर्थ करतांना त्या लक्षणांतील 'परोद्देश' याचा अर्थ परोद्देश ह्मणजे स्वर्गरूपी उत्कृष्ट फल असा करण्यांत आलेला आहे. परंतु प्रयाजादिक अंगांच्या दृष्टीनें

पाहिलें असतां दर्शादिक याग हेही 'पर' ह्मणजे प्रधान किंवा मुख्य असल्यामुळें त्या दर्शादि यागांच्या परोद्देशानें प्रवृत्त झालेल्या पुरुषाच्या कृतीकडून साध्य होण्याचा धर्म ज्याच्यामध्यें आहे तें अंग होय, असाही या लक्षणाचा दुसरा अर्थ रामेश्वरभिक्षूंनीं आपल्या टीकेंत दाखविल्याप्रमाणें करतां येण्यासारखा आहे.

---

(३८) श्रुतिनिर्वचनम्।

तत्र निरपेक्षो रवः श्रुतिः। सा च त्रिविधा। विधात्री, अभिधात्री, विनियोक्त्री च। तत्राद्या लिङाद्यात्मिका। द्वितीया व्रीह्यादिश्रुतिः। यस्य च शब्दस्य श्रवणादेव संबन्धः प्रतीयते सा विनियोक्त्री।

वर जीं सहा प्रमाणें सांगितलीं, त्यांपैकीं पहिलें प्रमाण जी श्रुति, तिचें लक्षण 'निरपेक्षो रवः श्रुतिः' असें येथें करण्यांत आलेलें आहे. अमुक एक कर्म हें दुसऱ्या एखाद्या प्रधान कर्माचें अंग आहे, असें सांगतांना ज्या प्रमाणाला लिंगवाक्यादिकांप्रमाणें दुसऱ्या एकाद्या प्रमाणाची अपेक्षा नसते, ह्मणजे ज्याला स्वतःप्रामाण्यच आहे, असें जें प्रमाण तें श्रुति होय. ही शेषशेषिसंबन्ध दाखविणारी श्रुति तीन प्रकारची आहेः—(१) विधात्री, (२) अभिधात्री, व (३) विनियोक्त्री, असे ते तीन प्रकार होत. यांपैकीं पहिली जी विधात्री ह्मणजे विधि सांगणारी श्रुति, ती 'यजेत' 'जुहुयात्' वगैरेसारखी लिङादिस्वरूपाची असते. दुसरी अभिधान करणारी (अभिधया स्वार्थं प्रतिपादयन्ती) जी अभिधात्री श्रुति, ती 'व्रीहीनवहन्ति' 'व्रीहीन्प्रोक्षति' इत्यादि वाक्यांतील व्रीह्यादिप्रातिपदिकात्मक श्रुति होय. आणि तिसरी विनियोक्त्री श्रुति ह्मणजे अशी कीं, ज्या शब्दाचें नुसतें श्रवण केलें गेलें असतांच या शब्दाचा दुसऱ्या कोणाशीं तरी शेषशेषिभावानें अन्वय करावयाचा आहे, असा संबन्ध लक्षांत येतो, ती विनियोक्त्री श्रुति होय. येथें विनियोक्त्री श्रुतीच्या स्वरूपाचें निरूपण करण्यांत येत असतां त्या प्रसंगामध्यें विधात्री आणि अभिधात्री हे जे श्रुतीचे दोन विभाग सांगितले आहेत, त्या सांगण्याच्या योग्यायोग्यतेबद्दल सारविवेचिनी-

नामक आपदेवीवरील टीकेमध्यें पुढीलप्रमाणें उल्लेख करण्यांत आलेला आहेः— 'यद्यप्यत्र विनियोगप्रस्तावे विधात्र्यभिधात्र्योः निरूपणं नातीव संगतं तथापि श्रुतिप्रसङ्गात् तयोः विधिसहकारित्वाच्च तन्निरूपणमिति बोध्यम् ।'

येथें 'अभिधात्री' श्रुति हा जो दुसरा प्रकार सांगितलेला आहे, त्याबद्दल ज्यास्त विवेचन करणें जरूर आहे. ही अभिधात्री श्रुति ह्मणजे काय ? वेदाचे मंत्र आणि ब्राह्मण असे जे दोन भेद आहेत, त्यांपैकीं मंत्राच्या संबंधानें जै. सू. अ. २ पा. १ यांत 'मंत्राविधायकत्वाधिकरण' या नांवाचें एक ६ वें अधिकरण असून त्यांत 'अपि वा प्रयोगसामर्थ्यान्मंत्रोऽभिधानवाची स्यात्' असें ३१ वें सूत्र आहे. या सूत्रावर ज्या कित्येक टीका आहेत, त्यांतील सारांश असा आहे कीं, ब्राह्मणांतच मुख्यत्वेंकरून विधि सांगितलेले असल्यामुळें मंत्रांच्या ठिकाणीं विधायकत्व मानतां येत नाहीं. शिवाय 'यच्छब्द' 'उत्तमपुरुषामंत्रण' इत्यादि इतरत्र सांगितलेल्या कारणांमुळें मंत्रवाक्यांतील विधायकत्वशक्ति नष्ट झालेली असते. त्यामुळें यच्छब्दघटित मंत्रवाक्यांना केवळ अनुवादकत्व प्राप्त होतें. ह्मणजे सारांश असा कीं, ब्राह्मणाच्या विधायक वाक्यांमध्यें जे विधि सांगितलेले असतात, त्यांचे अभिधायक, ह्मणजे केवळ अनुवादक, (विहितार्थाभिधायको मंत्रः) असे मंत्र असतात, हें दिसून येतें. आणि ह्मणूनच अनुष्ठानाच्या वेळीं मंत्रांना स्मारकत्वाचें सामर्थ्य असतें, असें मानण्यांत आलेलें आहे. व या अधिकरणावरील शास्त्रदीपिकेच्या टीकेमध्येंही 'अभिधायकत्व' ह्मणजे 'अनुवादकत्व' असा अर्थ दिलेला आहे.

---

(३६) विनियोक्त्री श्रुतिस्त्रिधा ।

सापि त्रिविधा । विभक्तिरूपा, एकाभिधानरूपा, एकपदरूपा चेति ।

ही विनियोक्त्री श्रुति फिरून तीन प्रकारची आहे. (१) विभक्तिरूपा, (२) एकाभिधानरूपा आणि (३) एकपदरूपा, असे ते तीन प्रकार होत.

---

(३७) विभक्तिश्रुतिः। तृतीयाश्रुतेरुदाहरणम्। तत्र विभक्तिश्रुत्या अङ्गत्वं यथा 'व्रीहिभिर्यजेते'ति तृतीयाश्रुत्या व्रीहीणां यागाङ्गत्वम्। तदपि पुरोडाशप्रकृतितया। यथा पशोर्हृदयादिरूपहविःप्रकृतितया यागाङ्गत्वम्।

त्यांपैकीं विभक्तिश्रुतीचें उदाहरण 'व्रीहिभिर्यजेत' हें होय. कारण, 'व्रीहिभिः' यांत तृतीया या विभक्तीचा उपयोग केलेला आहे, असें पाहिल्यावरोवरच 'व्रीहि' हें यागाचें अंग असलें पाहिजे, असा अर्थ आपल्या लक्षांत येतो.

आतां येथें 'व्रीहि' हें यागाचें अंग आहे, असें सांगितलेलें असलें, तरी येथें अंगत्वानें व्रीहींचा यागाशीं प्रत्यक्ष संबंध येत नाहीं, तर तो परंपरेनें येतो, हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. तो परंपरेनें येणारा संवन्ध असाः—येथें व्रीहींचें प्रत्यक्ष हवन यागामध्यें करावयाचें नसतें; तर त्या व्रीहींपासून पुरोडाश तयार करावयाचा असून त्या पुरोडाशाचें हवन त्या यागामध्यें करावयाचें असतें. म्हणजे व्रीहि आणि याग यांचा अन्योन्यसंवन्ध येणेंप्रमाणें होतो. 'व्रीहि' हें मूळ द्रव्य किंवा प्रकृति होय; आणि त्या प्रकृतिभूत अशा व्रीहींच्या पिठापासून जो पुरोडाश करावयाचा असतो, तो त्या व्रीहींचा परिणाम होय; म्हणजे 'व्रीहि' ही प्रकृति आणि 'पुरोडाश' ही त्याची विकृति होय. अशी स्थिति असल्यामुळें 'व्रीहिभिर्यजेत' या वाक्यामध्यें व्रीहींना जें यागाङ्गत्व सांगितलेलें आहे, तें पुरोडाशाच्या द्वारानें (म्हणजे व्रीहि हे पुरोडाशाची प्रकृति असल्यामुळें) सांगण्यांत आलेलें आहे. पुरोडाशाचें मूलभूत द्रव्य किंवा प्रकृति या नात्यानें व्रीहींकडे यागाचें अंगत्व कसें येतें, हें समजण्याकरितां पशुयागाचा येथें एक दृष्टान्त दिलेला आहे. तो असाः—'पशुना यजेत' असें एक वाक्य आहे. यांतही तृतीया विभक्तीच्या योगानें पशु हें यागाचें अंग आहे, असें सांगण्यांत आलेलें आहे. पण येथें सगळा पशु प्रत्यक्षत्वानें यागाचें अंग होतो, असें मुळींच नाहीं. पात्नीवतयाग म्हणून जो एक याग सांगितलेला आहे, त्यांत 'पर्यग्निकृतं पात्नीवतमुत्सृजति' या वचनानें असें सांगितलें आहे कीं, अग्निदेवतेच्या उद्देशानें दिलेल्या पशूचा जिवंत स्थितीमध्येंच उत्सर्ग करावा. तेव्हां या पात्नीवत यागामध्यें सगळा जिवंत पशु हें त्या यागाचें साक्षात् अंग होऊं शकतें. परंतु इतर यागांमधून

तशी स्थिति नसते. कारण, इतर यागांतून पशूचें हनन करून 'अथ हृदयस्याग्रेऽवद्यत्यथ वक्षसः' इत्यादि वचनाप्रमाणें त्याचे हृदयादिक अवयव काढून घेऊन त्यांचें हवन करावयाचें असतें. तेव्हां हृदयादिक हविर्भाग ज्याच्यामधून कापून काढावयाचे असतात, तो पशु ही या हविर्भागांची प्रकृति होय. म्हणून अशा प्रकारच्या ह्या प्रकृतित्वाच्या दृष्टीनें 'पशुना यजेत' येथें पशूला यागाङ्गत्व सांगितलेलें आहे. (जै. सू. अ. १० पा. ७ अधि. १ पहा). आणि तशाच रीतीनें पुरोडाशाची प्रकृति या दृष्टीनेंच 'व्रीहिभिर्यजेत' यांत व्रीहींना यागाचें अंग म्हणून मानण्यांत आलेलें आहे.

---

(३८) तृतीयाश्रुतेरन्यदुदाहरणम् ।

'अरुणया एकहायन्या गवा सोमं क्रीणाति' इत्यस्मिन्वाक्ये आरुण्यस्यापि तृतीयाश्रुत्या क्रयाङ्गत्वम् । तदपि गोरूपद्रव्यपरिच्छेदद्वारा । न तु साक्षात् अमूर्तत्वात् ।

'यस्य च शब्दस्य श्रवणादेव संबन्धः प्रतीयते सा विनियोक्त्री' असें विनियोक्त्री श्रुतीचें जें पूर्वी (पान ८१ पहा) लक्षण दिलेलें आहे, त्या लक्षणाप्रमाणें 'व्रीहिभिर्यजेत' येथें 'व्रीहिभिः' या पदाची तृतीया विभक्ति पाहिल्याबरोबरच 'व्रीहि' हें यागाचें अंग असलें पाहिजे, आणि या उभयतांमध्यें शेषशेषिभावसंबंध, किंवा अंगप्रधानभावसंबंध, असला पाहिजे, अशी प्रतीति उत्पन्न होते. व हें दाखविण्याकरतां 'व्रीहिभिर्यजेत' हें तृतीया विभक्तीचें एक उदाहरण देण्यांत आलें. असें असतां मग आतां 'अरुणया एकहायन्या गवा सोमं क्रीणाति' हें तृतीयेचेंच आणखी एक उदाहरण कशाकरितां देण्यांत येत आहे? तर याचें उत्तर असें आहे कीं, पूर्वीच्या तृतीया विभक्तीच्या उदाहरणांतील व्रीहींचें अंगत्व आणि या तृतीया विभक्तीच्या उदाहरणांतील 'अरुण' या गुणाचें अंगत्व यांच्यामध्यें मूर्तत्व आणि अमूर्तत्व या दृष्टीनें जो फरक आहे तो दाखविण्याकरतां हें दुसरें उदाहरण देण्यांत आलेलें आहे. शिवाय 'व्रीहि' हें द्रव्य आहे, आणि 'अरुण' हा गुण आहे; तेव्हां द्रव्याप्रमाणें गुणालाही अंगत्व (परंपरया) असूं शकतें, हेंही या उदाहरणावरून व्यक्त करण्यांत येत आहे. ज्योतिष्टोम यागाच्या प्रकरणामध्यें

'अरुणया पिङ्गाक्ष्या एकहायन्या सोमं क्रीणाति' असें एक वाक्य आलेलें आहे (तै. सं. काण्ड १ प्रपा. २ अनु. ४). अरुण (म्हणजे तांबूस) रंगाच्या, पिंगट डोळे आहेत जिचे अशा, आणि एक वर्षाचें वय आहे जिचें अशा, एका गाईच्या द्वारानें सोम विकत घेतो, असा या वाक्याचा अर्थ आहे. या वाक्यांतील 'अरुणया' यानें 'आरुण्य' हा गुण दाखविला जातो. वास्तविक पाहिलें असतां 'अरुणया' हें गाईचें विशेषण म्हणून येथें घातलेलें आहे. पण अरुणत्व हा गुण जेव्हां त्या गाईमध्यें असेल तेव्हांच तिला 'अरुणा' हा शब्द लावितां येईल, आणि अरुणत्व हा गुण जेव्हां त्या गाईमध्यें नसेल तेव्हां 'अरुणा' हा शब्द तिला लावितां येणार नाहीं, अशा अन्वयव्यतिरेकाच्या दृष्टीनें पाहिलें असतां 'अरुण' याचा अर्थ काय होतो, तर अरुणत्व हाच त्याचा अर्थ होतो. आतां त्या अरुणत्व या गुणाला वरील वाक्यामध्यें ('अरुणया' येथें) तृतीया विभक्ति लावण्यांत आलेली आहे. आणि त्या तृतीया विभक्तीच्या योगानें असा अर्थ निष्पन्न होतो कीं, त्या अरुणत्वानें सोमाचा क्रय केला पाहिजे. पण त्या अरुणत्वानें सोम कसा विकत घ्यावयाचा? एखादें वस्त्र किंवा कांहीं हिरण्य वगैरे देऊन एखादी वस्तु विकत घेतां येते. पण अरुणत्व हा गुण मूर्त स्वरूपाचा नसल्यामुळें तो द्यावयाचा कसा, आणि त्याच्या योगानें सोम विकत घ्यावयाचा तरी कसा? अशी येथें शंका उत्पन्न होणें साहजिक आहे. पण या शंकेचें समाधान असें आहे कीं, अरुणत्व हा गुण अमूर्त आहे, हें खरें, आणि त्यामुळें तो सोमक्रयाचें प्रत्यक्ष साधन होऊं शकणार नाहीं, हेंही खरें आहे. परंतु 'अरुणत्व' हा जरी एक अमूर्त गुण असला, तरी तो येथें काय करीत असतो? तर ज्या गोद्रव्यानें सोमाचा क्रय करावयाचा आहे, त्या गाईचा तो परिच्छेद करीत असतो. म्हणजे सोमक्रयासाठीं तुम्ही वाटेल त्या रंगाची गाय आणली तर ती चालावयाची नाहीं, तर ती अरुण वर्णाचीच असली पाहिजे, असें त्या गाईचें स्वरूप निश्चित आणि मर्यादित करण्याचें जें परिच्छेदात्मक कार्य तें हा अरुणत्वरूपी गुण येथें करीत असतो. पण ती गाय ही तर सोमक्रयाचें साधन असतेच, तेव्हां तिच्या द्वारानें अरुणत्व हा जो तिचा परिच्छेदक गुण त्याचाही सोमक्रयाशीं अन्वय होण्याला हरकत नाहीं. सारांश, अरुणत्व हें येथें क्रयाचें अंग आहे, परंतु तें अरुणत्व अमूर्त असल्यामुळें तें क्रयाचें साक्षात् अंग होऊं शकत नाहीं; तर तें गोरूपद्रव्यपरिच्छेदद्वारानें क्रयाचें अंग होऊं शकतें, असें सांगितलें आहे. (जै. सू. अ. ३ पा. १ अधि. ६ पहा.)

या विभक्तिरूप विनियोक्त्री श्रुतीनें ज्यांच्यांतील अंगप्रधानभाव दाखविला जात आहे, त्या उदाहरणांचें आपण एक कोष्टक बनविलें, तर प्रत्येक उदाहरणामध्यें काय काय कमीजास्ती फरक होत आहे, हें तुलनात्मक दृष्टीनें चटकन लक्षांत येण्यासारखें आहे. ह्मणून आपण येथें एक कोष्टक सुरू करूं, व पुढें नवीन उदाहरणें जसजशीं येत जातील तसतशीं तीं त्यांत दाखल करीत जाऊं.

उदाहरण	पहिलें	दुसरें
प्रधान	याग	क्रय
अंग	व्रीहि	आरुण्य
विभक्ति	तृतीया	तृतीया
	मूर्त	अमूर्त
	प्रकृतिद्वारा	परिच्छेदद्वारा

---

(३९) द्वितीयाश्रुतेरुदाहरणम् ।

'व्रीहीन्प्रोक्षती'ति प्रोक्षणस्य व्रीह्यङ्गत्वं द्वितीयाश्रुत्या । तच्च प्रोक्षणं न व्रीहिस्वरूपार्थम् । तस्य तेन विनाप्युपपत्तेः । किंत्वपूर्वसाधनत्वप्रयुक्तम् । व्रीहीनप्रोक्ष्य यागानुष्ठानेऽपूर्वानुपपत्तेः । एवं सर्वेष्वप्यङ्गेष्वपूर्वप्रयुक्तमङ्गत्वं बोध्यम् ।

विनियोगविधीमध्यें अंगाचा प्रधानाशीं विनियोग सांगणारी मुख्य विभक्ति तृतीयाच असल्यामुळें त्या तृतीयेचें प्रथमतः निरूपण करून झाल्यानंतर मग आतां याच्या पुढें बाकीच्या विभक्तींचीं उदाहरणें देण्यांत येत आहेत.

'व्रीहीन्प्रोक्षति' या वाक्यांत 'व्रीहीन्' ही द्वितीया विभक्ति आहे. तेव्हां या द्वितीया विभक्तीच्या श्रुतीवरून प्रोक्षण हें व्रीहींचें अंग आहे, असें सिद्ध होतें.

आतां हें जें व्रीहींचें प्रोक्षण येथें करावयाला सांगितलेलें आहे, तें खुद्द व्रीहींच्या उत्पादनासाठीं आहे, असें कोणी समजूं नये. कारण, व्रीहींचें जें मूळचें उत्पन्न झालेलें स्वरूप आहे, तें प्रोक्षण न केलें तरीही तसेंच कायम राहणार आहे. तेव्हां हें जें व्रीहींचें प्रोक्षण करावयाचें आहे, तें त्या व्रीहीं-

पासून कांहीं तरी अपूर्व उत्पन्न व्हावयाला पाहिजे आहे, या हेतूनें करावयाचें आहे. उपनयन केल्यानंतर वेदाध्ययन करावें, असा विधि आहे; व त्याप्रमाणें उपनयनानंतर वेदाध्ययन केलें असतां त्यापासून कांहीं तरी अपूर्व उत्पन्न होईल, हें उघड आहे. परंतु तसें न करितां उपनयनाशिवायच जर कोणी वेदाध्ययन करूं लागेल, तर तेथें अपूर्व उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. त्याचप्रमाणें व्रीहींचें प्रोक्षण केल्याशिवाय जर कोणी अप्रोक्षित व्रीहींनींच यागाचें अनुष्ठान करूं लागेल, तर त्या ठिकाणीं अपूर्वाची उत्पत्ति व्हावयाची नाहीं. म्हणून अपूर्व-साधनद्वारा या ठिकाणीं प्रोक्षण हें व्रीहींचें अंग आहे, असें जाणावें. आणि याचप्रमाणें 'तण्डुलानवहन्ति' इत्यादि ठिकाणीं अवघातादिक जीं अंगें सांगितलीं आहेत, त्याही सर्व अंगांना अपूर्वसाधनाच्या द्वारानेंच अंगत्व प्राप्त होतें, असें जाणावें. या विषयावरील जास्त माहितीकरितां जै. सू. अ. ३ पा. १ अधि. ४ आणि अ. ९ पा. १ अधि. १ पहा.

उदाहरण	पहिलें	दुसरें	तिसरें
प्रधान	याग	क्रय	व्रीहि
अंग	व्रीहि	आरुण्य	प्रोक्षण
विभक्ति	तृतीया	तृतीया	द्वितीया
	मूर्त	अमूर्त	मूर्त
	प्रकृतिद्वारा	परिच्छेदद्वारा	अपूर्वसाधनद्वारा

---

(४०) द्वितीयाश्रुतेरन्यदुदाहरणम् ।

एवम् 'इमामगृभ्णन्रशनामृतस्येत्यश्वाभिधानीमादत्त' इत्यत्र द्वितीयाश्रुत्या मन्त्रस्याश्वाभिधान्यङ्गत्वम् ।

वरील द्वितीयेच्या पहिल्या उदाहरणामध्यें अपूर्वसाधनद्वारा प्रोक्षण हें व्रीहींचें अंग कसें होतें हें सांगितलें. आतां द्वितीयेच्या या दुसऱ्या उदाहरणानें एकाद्या वैदिक मंत्राच्या ठिकाणींही अंगत्व कसें उत्पन्न होतें, हें दाखविण्यांत येत आहे. 'इमामगृभ्णन्रशनामृतस्येत्यश्वाभिधानीमादत्ते' (तै. सं. काण्ड ५ प्रपा. १ अनु. २) असें हें एक वाक्य आहे. 'अश्वः अभिधीयते

बद्ध्वा धार्यते यया रशनया सेयमश्वाभिधानी' अशी सायणाचार्यांनीं 'अभिधानी' या शब्दाची व्युत्पत्ति दिलेली आहे. तसेंच, 'इमामगृभ्णन्रशनामृतस्य' या मंत्रांतील 'ऋत' या शब्दाचा अर्थ सत्य असा आहे. तेव्हां 'सत्याचें किंवा सत्यफलदायिनी अशी जी ही रशना तिचें ते ग्रहण करते झाले', असा 'इमामगृभ्णन्रशनामृतस्य' या एवढ्या मंत्राचा अर्थ झाला. अशा अर्थाचा ह्या मंत्र' ह्मणून तो अश्वाभिधानी (घोड्याची लगाम) धरतो, असें या एकंदर वाक्यामध्यें सांगितलेलें आहे.

अशा प्रकारचे हे मंत्र ह्मणून त्याप्रमाणें क्रिया करावी, असें सांगितलेलें आहे. जसें 'उरु प्रथस्व इति पुरोडाशं प्रथयति', ह्मणजे 'उरु प्रथस्व' असें ह्मणून तो पुरोडाश विस्तृत करतो; किंवा 'बर्हिर्देवसदनं दामि' असें ह्मणून दर्भाचें छेदन करण्यांत येतें. आतां यागामध्यें अशा प्रकारचे हे जे अर्थप्रत्यायक मंत्र उच्चारिले जातात, ते कशाकरितां उच्चारले जातात, असा एक प्रश्न जै. सू. अ. १ पा. २ यांतील चवथ्या मंत्रलिंगाधिकरणामध्यें उपस्थित करण्यांत आलेला आहे. व त्या प्रश्नाचा निर्णय असा ठरविण्यांत आलेला आहे कीं, यागाचा प्रयोग चालला असतांना त्यांत करावयाच्या गोष्टींचें स्मरण व्हावें, या हेतूनें अर्थानुस्मरणासाठींच मंत्रांचें उच्चारण करावयाचें असतें. पण आतां अर्थानुस्मरण किंवा अर्थप्रकाशन एवढाच जर हेतु असेल, तर ब्राह्मणादिक ग्रंथांतील तशाच अर्थाचीं जीं वाक्यें असतात, तीं ह्मटल्यानेंही तो कार्यभाग होणार नाहीं काय ? व त्याकरितां ब्राह्मणादिक ग्रंथांतील वचनें न ह्मणतां वैदिक मंत्रच कशाला ह्मणावयाला पाहिजेत ? अशी शंका निघाल्यानंतर मग याच्यावर फिरून असा निर्णय देण्यांत आलेला आहे कीं, यागामध्यें मंत्र कां उच्चारावेत, याचें अर्थानुस्मरण हेंच दृष्ट प्रयोजन आहे. परंतु ब्राह्मणवाक्यांनींही अर्थानुस्मरण होण्याचा संभव असतांनाही 'मंत्रैणैव अनुस्मरणीयम्' असा जो नियमविधि सांगण्यांत आलेला आहे, त्याचें दृष्टफल कांहीं संभवत नसल्यामुळें त्यांत कांहीं अदृष्टफल आहे, असें मानल्यास हरकत नाहीं. (तस्मात्प्रकाशनेनैव मंत्राणामुपकारिता । उपायनियमादेव त्वदृष्टपरिकल्पनम् ॥)

आतां या वर दिलेल्या जै. सू. अ. १ पा. २ अधि. ४ मध्येंच 'इमामगृभ्णन् रशनामृतस्येति अश्वाभिधानीमादत्ते' हें वाक्य आलेलें आहे. आणि यांत

'अश्वाभिधानीम्' या द्वितीया विभक्तीवरून हा मंत्र अश्वाभिधानीचें अंग आहे, असें ठरत आहे. ह्मणजे अश्वाभिधानीचें ग्रहण करतेवेळीं हा मंत्र ह्मटल्यानें कांहीं तरी अदृष्ट उत्पन्न होत असल्यामुळें या मंत्रालाही अश्वाभिधानीचें अंगत्व प्राप्त झालेलें आहे.

या वाक्याच्या संबंधानें आणखी एक गोष्ट लक्षांत ठेवण्यासारखी आहे, ती अशीः—चयनप्रकरणामध्यें हा मंत्र आलेला असून तेथें चयनयागाला लागण्याऱ्या ज्या इष्टका (विटा) त्यांच्याकरितां माती आणण्यासाठीं अश्व आणि गर्दभ असे जे सांगितले आहेत, त्यांपैकीं अश्वरशनेचें ग्रहण आणि गर्दभरशनेचें ग्रहण अशीं दोन्हीही प्राप्त झालीं असतां या मंत्रानें कोणाच्या रशनेचें ग्रहण करावयाचें असा प्रश्न उत्पन्न होतो. तेव्हां 'इमामगृभ्णन्रशनाम्' यांतील 'रशनाम्' या द्वितीयान्त शब्दांतील अर्थाच्या सामर्थ्यरूपी लिंगावरून दोघांच्याही रशनेचें ग्रहण प्राप्त होऊं लागेल. परंतु 'अश्वाभिधानीमादत्ते' असें स्पष्ट आणि प्रत्यक्ष 'अश्वाभिधानीम्' या द्वितीया श्रुतीचें प्रमाण येथें पुढें लगेच प्राप्त होत असल्यामुळें गर्दभरशनेचें ग्रहण न करितां अश्वरशनेचेंच ग्रहण केलें पाहिजे, असा परिसंख्यात्मक अर्थ येथें करणें जरूर आहे.

'इमामगृभ्णन् रशनामृतस्य' हा मंत्र ह्मणून अश्वाभिधानीचें ग्रहण करावें, असें येथें सांगितलें आहे. पण असे हे मंत्र ह्मणून त्यांच्यांत सांगितलेल्या पदार्थांचें आणि कर्मांचें अनुष्ठान केव्हां करावयाचें, असा एक प्रश्न उत्पन्न होतो. तें कर्म मंत्राच्या प्रारंभीं करावयाचें आणि मग मंत्र ह्मणावयाचा, किंवा मंत्र ह्मटला जात असतां करावयाचें, किंवा मंत्र संपल्याबरोबर, किंवा मंत्र संपल्यानंतर कांहीं वेळ थांबून मग कर्म करावयाचें, असे अनेक संशय उत्पन्न होतात. त्यांचें समाधान जै. सू. अ. १२ पा. ३ अधि. १० यांत असें सांगितलें आहे कीं:—अर्थस्मरण व्हावें हा मंत्र ह्मणण्यांतील हेतु आहे. तेव्हां सगळा मंत्र ह्मणून झाल्याशिवाय पूर्ण अर्थज्ञान होणें शक्य नसल्यामुळें मंत्रसमाप्तीच्या आधीं कर्म करणें योग्य नाहीं. आतां मंत्रसमाप्तीच्या वेळीं अर्थज्ञान उत्पन्न झाल्यावर पुढें विलंब केल्यास उत्पन्न झालेलें ज्ञान नष्ट होण्याचा संभव आहे. ह्मणून मंत्राच्या अंतीं कर्म करावें, असें सामान्यतः ठरविण्यांत आलेलें आहे.

उदाहरण	पहिलें	दुसरें	तिसरें	चवथें	पांचवें
प्रधान	याग	क्रय	व्रीहि	अश्वाभिधानी	होम*
अंग	व्रीहि	आरुण्य	प्रोक्षण	मंत्र	आहवनीय
विभक्ति	तृतीया	तृतीया	द्वितीया	द्वितीया	सप्तमी
	मूर्त	अमूर्त	मूर्त	अमूर्त	मूर्त
	प्रकृतिद्वारा	परिच्छेदद्वारा	अपूर्वद्वारा	अपूर्वद्वारा	अपूर्वद्वारा

(४१) सप्तमीश्रुतेरुदाहरणम् ।

'यदाहवनीये जुहोती'त्याहवनीयस्य होमाङ्गत्वं सप्तमी-श्रुत्या । एवमन्योऽपि विभक्तिश्रुत्या विनियोगो ज्ञेयः ।

'यदाहवनीये जुहोति' या वाक्यामध्यें 'आहवनीये' हें सप्तम्यन्त पद घातलेलें आहे. व त्यावरून आहवनीय हाही होमाचें एक अंग होत आहे, हें सिद्ध होतें. अशाच रीतीनें दुसऱ्याही विभक्तींच्या योगानें विनियोगविधि होऊं शकतो. 'मैत्रावरुणाय दण्डं प्रयच्छति' हें चतुर्थी विभक्तीचें उदाहरण होय. 'मध्यात्पूर्वार्धाच्च हविषोऽवद्यति' हें पंचमीचें उदाहरण होय. आणि 'वासिष्ठानां नाराशंसः' हें षष्ठीचें उदाहरण होय.

(४२) एकाभिधानश्रुतिः ।

'पशुना यजेते'त्यत्रैकत्वपुंस्त्वयोः समानाभिधानश्रुत्या कारकाङ्गत्वम् ।

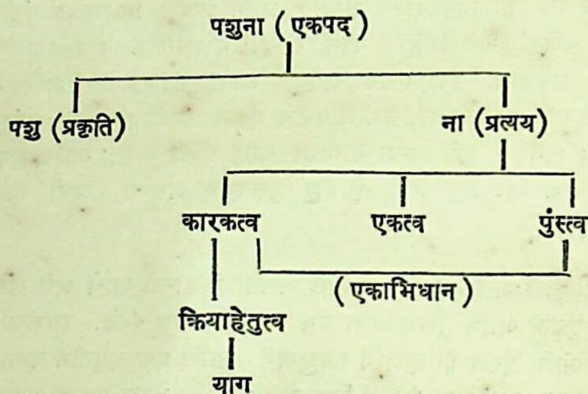
'पशुना यजेत' यांत 'पशुना' हा एकवचनान्त शब्द आहे. आतां अशा प्रकारचीं जेव्हां वाक्यें येतात, तेव्हां तेथें त्यांतील एकवचन हें विवक्षित असतें किंवा अविवक्षित असतें, अशी एक शंका साहजिकपणेंच उत्पन्न होते. एकवचनच विवक्षित असेल, तर एकच पशु घेऊन त्याचा याग केला पाहिजे.

*यापुढें येणाऱ्या सप्तमीच्या उदाहरणांत विशेष कांहीं नसल्यामुळें तेंही सप्तमीचें उदाहरण येथेंच दिलें आहे.

पण एकच पशु घ्यावा, अशी विवक्षा नसून एकवचन हें केवळ अविवक्षित असेल, तर दोन पशु किंवा आणखीही अधिक पशु घेऊन याग केला असतां हरकत येणार नाहीं. त्याचप्रमाणें 'पशुना' यांतील 'पशु' हा शब्द पुल्लिंगी असल्यामुळें 'पशुना' यांतील पुंस्त्व हेंही विवक्षित आहे किंवा अविवक्षित आहे, अशीही शंका उत्पन्न होते. तेव्हां या दोन्हीही शंकांचें निरसन करण्याकरतां मीमांसासूत्र अ. ४ पा. १ यांत ६ आणि ७ हीं अधिकरणें उपयोगांत आणिलेलीं आहेत. व एकत्व आणि पुंस्त्व हीं येथें विवक्षित आहेत, असा सिद्धांत त्यांत ठरविण्यांत आलेला आहे. या अधिकरणांत 'अग्नीषोमीयं पशुमालभेत' हें विषयवाक्य आहे. आणि आपलें प्रस्तुत ग्रंथांतील वाक्य 'पशुना यजेत' असें आहे. परंतु दोन्ही वाक्यांतील एकत्व आणि पुंस्त्व यांच्या संबंधींचा प्रश्न एकच आहे. आतां उपरिनिर्दिष्ट अधिकरणामध्यें पूर्वपक्षी असें ह्मणतो कीं, येथील पशूचें एकत्व आणि पुंस्त्व हे धर्म जरी त्या पशूमध्यें असले, तरी त्यांचा यागाशीं कांहीं संबंध नाहीं; आणि ह्मणून एकच पशूचा याग करावा, आणि तो पशु पुंस्त्वयुक्त असावा, अशी विवक्षा येथें दिसत नाहीं.

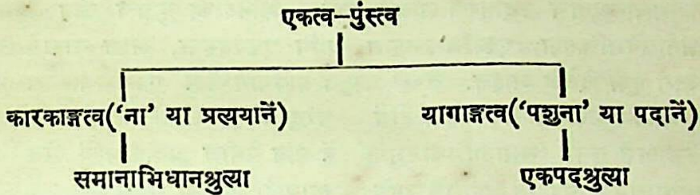
पूर्वपक्षाचें असें म्हणणें प्राप्त झालें असतां सिद्धान्ती त्याचें असें खंडन करतो कीं:—एकत्व आणि पुंस्त्व यांचा येथें यागाशीं संबंध आहे, इतकेंच नव्हे, तर एकत्व आणि पुंस्त्व हीं एकाभिधानश्रुतीनें आणि एकपदश्रुतीनें यागाचीं प्रत्यक्ष अंगें आहेत, असें स्पष्ट रीतीनें सिद्ध होत आहे. तेव्हां एकत्व आणि पुंस्त्व हीं यागाचीं अंगें असल्यामुळें संख्येनें एकच आणि पुंस्त्वानें युक्त अशाच पशूचा याग करणें जरूर आहे. आतां सिद्धान्ती यानें हें आपलें म्हणणें कसें प्रस्थापित केलें आहे, तें पुढील स्पष्टीकरणावरून लक्षांत येण्यासारखें आहे:—'पशुना यजेत' यांतील 'पशुना' हें जरी एकच पद (सुप्तिङन्तं पदम्) असलें, तरी त्यांत प्रकृति आणि प्रत्यय असे दोन विभाग आहेत. त्यांतील 'पशु' हें जें प्रातिपदिक ती प्रकृति होय; आणि 'ना' हा प्रत्यय होय. त्यांतील प्रकृतीनें 'पशु' हा निर्दिष्ट केला जातो; आणि 'ना' या प्रत्ययानें (करणरूपी) कारकत्व, एकत्व आणि पुंस्त्व, असे तीन धर्म दर्शविले जातात. कारण, 'ना' या एकवचनी आणि पुल्लिंगी प्रत्ययामध्यें एकत्व आणि पुंस्त्व हे धर्म जर रहात नसतील, तर 'पशुना' याचा अर्थ 'अनेक आणि स्त्रीलिंगी अशा पशूंच्या मार्यांकडून' असा अर्थ व्हावयाला काय हरकत होती?

पण तसा अर्थ कोणी करीत नाहीं. तेव्हां 'ना' या प्रत्ययामध्यें कारकत्वाबरोबर एकत्व आणि पुंस्त्व हे धर्म आहेत, हें उघड होतें. परंतु आतां कारकत्व ह्मणजे काय? तर कारकत्व म्हणजे क्रिया सिद्ध करण्याचें साधन, म्हणजे क्रियाहेतुत्व. तेव्हां अशा रीतीनें एकत्व आणि पुंस्त्व यांचा कारकाच्या द्वारानें क्रियेशीं संबंध येऊन पोहोंचतो. आतां येथें क्रिया कोणती आहे, तर याग ही क्रिया आहे. तेव्हां आतां अशा रीतीनें अस्तित्वांत असलेल्या या नेहमींच्या अन्योन्य अन्तः-संबंधावरून एकत्वाचा आणि पुंस्त्वाचा कारकत्वाच्या द्वारानें याग या क्रियेशीं संबंध येऊन त्यांना यागाङ्गत्व कसें प्राप्त होतें, हें लक्षांत येण्यासारखें आहे.



या वर दिलेल्या आकृतीवरून 'पशुना' यांतील निरनिराळे विभाग कसे आहेत, आणि त्यांचे यागाशीं संबंध कसे पोहोंचतात, हें दिसून येतें. 'पशुना' यांतील 'ना' या प्रत्ययानें कारकत्व, एकत्व आणि पुंस्त्व, हे तीन धर्म दाखविले जातात. हे तिन्हीही धर्म 'ना' या प्रत्ययाच्या ठिकाणीं एकत्र रहात असल्यामुळें यांपैकीं एकत्व आणि पुंस्त्व हे धर्म 'पशु' पेक्षां कारकाशींच अधिक जवळ आहेत. आणि ह्मणून ते एकत्व आणि पुंस्त्व हे धर्म एकाभिधानश्रुतीमुळें (ह्मणजे एकाच प्रत्ययामध्यें एकत्र अभिहित, उक्त, झालेले असल्यामुळें) कारकाशीं प्रथम संबद्ध होतात. आणि नंतर 'पशुना' या एकपदश्रुतीनें कारकाचा क्रियाहेतुत्वाच्या द्वारानें यागाशीं संबंध पोहोंचत असल्यामुळें कारकाशीं एकाभिधानश्रुतीनें संबद्ध झालेले जे हे एकत्व आणि पुंस्त्व धर्म तेही कारकाच्या

द्वारानें यागाशीं अर्थातच संबद्ध होतात. व अशा रीतीनें 'पशुना' या एकपद-श्रुतीनें त्यांना यागाङ्गत्व प्राप्त होतें. पुढील एकपदश्रुतीच्या ४३ व्या प्रकरणा-मध्यें 'एकपदश्रुत्या च यागाङ्गत्वम्' असें जें शेवटीं एक वाक्य आहे, त्याचा संबंध या ४२ व्या प्रकरणांतील वाक्याशींही येतच आहे. व त्याचें स्पष्टीकरण पुढील आकृतीवरून लक्षांत येण्यासारखें आहेः—



पण येथें अशी एक शंका येते कीं, एकत्व आणि पुंस्त्व हे अमूर्त धर्म आहेत. तेव्हां असल्या या अमूर्त धर्मांचा यागाशीं संबंध झाला, म्हणून तरी त्यांच्यापासून यागनिष्पत्तीला काय उपयोग होणार आहे? यागाच्या निष्पत्तीला जर कोणाचा खरा उपयोग असेल, तर तो फक्त पशु या द्रव्याचाच होय. पण या शंकेचें समाधान असें आहे कीं, सोमक्रयाचें साधन अशी जी गाय तिचा अवच्छेदक या दृष्टीनें अरुणत्व हा गुण जसा त्या ठिकाणीं सोमक्रयांगत्व पावतो, त्याचप्रमाणें या ठिकाणीं एकत्व आणि पुंस्त्व हे धर्म पशुद्रव्याचे अवच्छेदक होतात; म्हणजे ज्या पशूनें याग करावयाचा ते पशु अनेक असतां कामा नयेत किंवा पुंस्त्वविरहित असतां कामा नयेत, तर तो पशु एकच आणि पुंस्त्वयुक्तच असला पाहिजे, असें त्या पशुद्रव्याचें स्वरूप एकत्व आणि पुंस्त्व या गुणांनीं येथें मर्यादित आणि अवच्छिन्न केलें जातें. म्हणून या ठिकाणीं 'पशुना' या एकपदश्रुतीनें एकत्व आणि पुंस्त्व हीं पशुद्रव्याचीं अंगें आहेत, असा संबंध सिद्ध होतो. म्हणून या ठिकाणीं एकच पशु असला पाहिजे, आणि तो पुंस्त्वयुक्तच असला पाहिजे, असा सिद्धांत करण्यांत आलेला आहे. त्याच-प्रमाणें ज्या पशूचें हवन करावयाचें त्याच्या निरनिराळया अवयवांच्या आप्या-यनप्रसंगीं 'मेढ्रं तु आप्यायताम्' असा जो एक मंत्र आलेला आहे, त्यावरूनही पुल्लिंगच विवक्षित आहे, हें सिद्ध होतें.

येथपर्यंत केलेल्या विवेचनावरून 'एकत्वपुंस्त्वयोः समानाभिधानश्रुत्या कारकाङ्गत्वम्' या मूळ ग्रंथांतील वाक्यांत सांगितल्याप्रमाणें एकत्व आणि पुंस्त्व

यांच्या ठिकाणीं कारकाङ्गत्व कसें आहे, हें लक्षांत येण्यासारखें आहे. एकाच 'ना' या प्रत्ययाच्या पोटामध्यें कारकत्व, एकत्व आणि पुंस्त्व, हे तीन धर्म राहतात. आणि त्यांपैकीं कारकत्व हा प्रधान धर्म असल्यामुळें एकत्व आणि पुंस्त्व हे त्याचीं अंगें होतात. आणि 'ना' हा जो एकच किंवा समान असा प्रत्यय त्याच्यामुळें हा कारकाङ्गत्वसंबंध जुळून आलेला असल्याकारणानें हें एकाभिधानश्रुतीचें उदाहरण झालेलें आहे. विनियोक्त्री श्रुतीचे तीन विभाग देतांना विभक्तिरूपा, एकाभिधानरूपा आणि एकपदरूपा, अशा नांवाचे तीन विभाग पूर्वीं दिलेले आहेत. तेव्हां प्रस्तुत वाक्यामध्येंही एकाभिधानरूपा हेंच नांव कायम ठेवावयाला पाहिजे होतें. परंतु तसें न करतां त्याच्याशीं समानार्थक असें दुसरें 'समानाभिधानश्रुति' हें नांव येथील प्रतीकामध्यें दोन वेळां उपयोगांत आणण्यांत आलेलें आहे. त्यामुळें घोंटाळा होऊं नये, यासाठीं एकाभिधानश्रुति आणि समानाभिधानश्रुति हीं दोन्ही नांवें एकच आहेत, हें लक्षांत ठेवणें जरूर आहे. समानाभिधानश्रुति या शब्दाचा प्रयोग पूर्वींही (पान ३३।३४) येथें करण्यांत आलेला आहे.

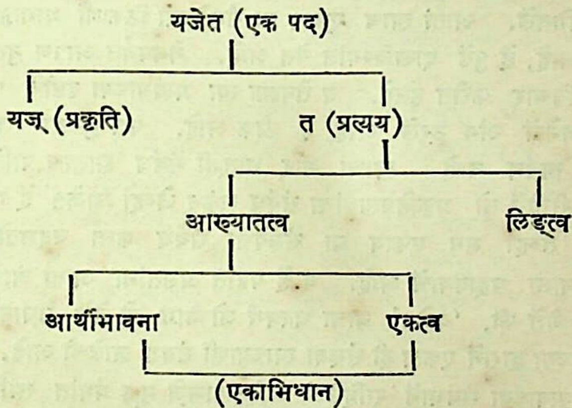
---

(४३) एकपदश्रुतिः ।

यजेतेत्याख्याताभिहितसंख्याया भावनाङ्गत्वं समानाभिधानश्रुतेः । एकपदश्रुत्या च यागाङ्गत्वम् ।

येथपर्यंत 'पशुना यजेत' यापैकीं 'पशुना' हें पहिलें (सुबन्त) पद घेऊन त्यांतील 'ना' या प्रत्ययामध्यें समानाभिधानश्रुतीनें एकत्व आणि पुंस्त्व हे धर्म कारकाच्या ठिकाणीं कसे राहतात, आणि त्या कारणानें त्यांच्या ठिकाणीं मूळ ग्रंथांत लिहिल्याप्रमाणें कारकाङ्गत्व कसें उत्पन्न होतें, आणि त्या दृष्टीनें तें समानाभिधानश्रुतीचें उदाहरण कसें होऊं शकतें, हें दाखविलें आहे. आतां बाकी राहिलेलें 'यजेत' हें (तिङन्त) पद घेऊन तें एकपदश्रुतीचें कसें उदाहरण होतें, हें दाखविण्यांत येत आहे. 'पशुना' यांत जसे प्रकृति आणि प्रत्यय हे अंश असल्याचें वर दाखविलें आहे, त्याचप्रमाणें 'यजेत' यांत देखील प्रकृति आणि प्रत्यय असे दोन अंश आहेतच; व ही गोष्ट पूर्वीं भावनेच्या प्रकरणामध्येंही स्पष्ट करून दाखविण्यांत आलेलीच आहे. त्याप्रमाणें 'यजेत' यांत 'यज्' ही प्रकृति

होय आणि 'त' हा प्रत्यय होय. आतां या प्रत्ययामध्यें फिरून पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें आख्यातत्व आणि लिङ्त्व असे दोन विभाग आहेतच. त्यांपैकीं 'आख्यातत्वानें' आर्थीभावना दाखविली जाते, आणि एकत्व ही संख्याही दाखविली जाते. ह्मणजे अशा रीतीनें आर्थीभावना आणि एकत्व ही संख्या हे दोन्ही धर्म आख्यातत्वाच्या ठिकाणीं एकत्र राहतात; आणि ह्मणून ते समानाभिधानश्रुत झालेले आहेत. आतां एकाच आख्यातत्वाच्या ठिकाणीं राहणारे आर्थीभावना आणि एकत्वसंख्या हे जे दोन धर्म त्यांपैकीं आर्थीभावना ही प्रधान असल्यामुळें आणि एकत्वसंख्या त्याची उपसर्जनीभूत असल्यामुळें 'भावना' ही प्रधान आणि आख्याताभिहित संख्या ही त्या भावनेचें अंग असा या दोघांच्यामध्यें संबंध उत्पन्न होतो. आणि ह्मणून 'यजेतेत्याख्याताभिहितसंख्याया भावनाङ्गत्वं समानाभिधानश्रुतेः' या मूळ ग्रंथांतील वाक्यांत लिहिल्याप्रमाणें एकत्व या संख्येच्या ठिकाणीं समानाभिधानश्रुतीनें भावनाङ्गत्व उत्पन्न होतें.



आतां येथें 'संख्येला' 'आख्याताभिहितसंख्या' असें जें ह्मटलें आहे, तें कसें, याच्याबद्दल थोडें विवरण करून सांगणें जरूर आहे. वास्तविक 'यजेत' यांतील एकत्व ही संख्या कोणाकडून दाखविली जाते? तर ती एकवचनवाचक 'त' या प्रत्ययाकडून दाखविली जाते, हें उघड आहे. तेव्हां ती संख्या प्रत्ययाभिहित आहे, असें वास्तविक ह्मटलें जावें. पण त्याच्या ऐवजीं 'आख्याताभिहित संख्या' असें येथें ह्मटलें आहे. तेव्हां त्याबद्दलची उपपत्ति

अशी लावली पाहिजे कीं, 'यजेत' यांत धात्वर्थ आणि प्रत्यय असे जे दोन विभाग आहेत, त्यांपैकीं प्रत्ययामध्यें फिरून आख्यातत्व आणि लिङ्त्व असे दोन अंश आहेत. त्यापैकीं आख्यातत्वानें आर्थी भावना दाखविली जात असून शिवाय आख्यातत्व हा धर्म दशलकारसाधारण असल्याचेंही पूर्वी सांगितलेलेंच आहे. आतां त्या दशलकारांपैकींचा 'यजेत' यांतील जो 'लिङ्' त्याच्या जागीं 'तिप्तस्झिस्' (३-४-७८) इत्यादि पाणिनीच्या सूत्राप्रमाणें 'त' हा प्रत्ययाचा आदेश होतो. व यानें एकत्व ही संख्या दाखविली जाते. पण जो आख्यातत्वधर्म दशलकारसाधारण आहे, तो त्या दशलकारांच्या जागीं होणाऱ्या 'तिप्तस्झिस्' इत्यादि सर्व आदेशांनाही साधारण आहेच. आणि ह्मणून या दृष्टीनें 'त' या प्रत्ययानें दाखविली जाणारी जी संख्या ती आख्याताभिहित आहे, असें येथें ह्मटलेलें आहे.

येथपर्यंत 'एकत्व' या संख्येच्या ठिकाणीं भावनाङ्गत्व कसें प्राप्त झालेलें आहे, हें सांगितलें. आतां त्याच एकत्व या संख्येच्या ठिकाणीं यागाङ्गत्व कसें प्राप्त होत आहे, हें पुढें दाखविण्यांत येत आहे. येथपर्यंत आपण नुसत्या प्रत्ययाचाच विचार करीत होतों. व तेवढ्या त्या प्रत्ययाच्या दृष्टीनें पाहतां एकत्व हें भावनेचें अंग ठरलें आहे, हें ठीक आहे. पण नुसता 'त' हा प्रत्यय कांहीं स्वतंत्र नव्हे. त्याचा यज् धातूशीं संबंध झालाच पाहिजे. तेव्हां अशा रीतीनें तो प्रकृतिप्रत्ययांचा संबंध जुळून जेव्हां 'यजेत' हें एक पद सिद्ध होतें, तेव्हां मग एकत्व या संख्येचा संबंध कसा बदलतो, हें आतां आपल्याला पहावयाचें आहे. व हें पहात असतांना आतां आपल्याला असें दिसून येतें कीं, 'यजेत' याचा धात्वर्थ जो याग तो येथें प्रधान असल्यामुळें भावनेच्या द्वारानें एकत्व ही संख्या त्याच्याशीं संबद्ध झालेली आहे, व त्याच्याशीं ती अंगत्वाच्या संबंधानें राहिलेली आहे; ह्मणजे मूळ ग्रंथांत सांगितल्याप्रमाणें आख्याताभिहित अशी जी एकत्वसंख्या तिच्या ठिकाणीं या रीतीनें यागाङ्गत्व उत्पन्न झालेलें आहे. पण आतां येथें एकत्व या संख्येला जें यागाङ्गत्व प्राप्त झालेलें आहे, तें 'यजेत' या एक समग्र पदाच्या दृष्टीनें (समानाभिधान श्रुतींतील फक्त प्रत्ययाच्या दृष्टीप्रमाणें नव्हे) प्राप्त झालेलें आहे. आणि ह्मणून मूळामध्यें 'एकपदश्रुत्या च यागाङ्गत्वम्' असें जें लिहिलेलें आहे, तें उपपन्न होतें. सारांश, आख्याताभिहित अशा एकत्व या संख्येला समानाभिधानश्रुतीनें

भावनाङ्गत्व आणि एकपदश्रुतीनें यागाङ्गत्व प्राप्त होतें, हें यावरून सिद्ध होत आहे. व हीच गोष्ट पुढील आकृतीमध्यें दाखविली आहे.

एकत्वसंख्या

भावनाङ्गत्व ('त' या प्रत्ययानें) — (समानाभिधानश्रुत्या)

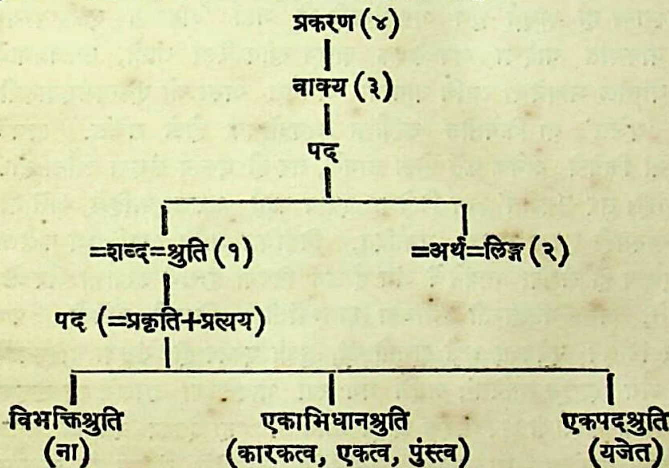
यागाङ्गत्व ('यजेत' या पदानें) — (एकपदश्रुत्या)

येणेंप्रमाणें 'पशुना' यांतील एकत्व आणि पुंस्त्व व 'यजेत' यांतील एकत्व यांचा यागाशीं कसा संबंध येऊन पोंचतो, हें दाखविण्यांत आलें आहे. त्यांपैकीं 'पशुना' यांतील एकत्व आणि पुंस्त्व हे धर्म 'पशुना' या पदाच्या द्वारानें परंपरेनें (आणि वाक्यप्रमाणानें) यागाङ्गत्व पावतात; आणि 'यजेत' यांतील एकत्व हा धर्म जरी प्रत्यक्ष 'यजेत' या पदानें यागाङ्गत्व पावत असला, तरी तें यागाङ्गत्व त्याला कर्त्याच्या द्वारानेंच कसें प्राप्त होणें शक्य आहे, हें पुढील (४४) प्रकरणांत दाखविण्यांत येणार आहे.

येथपर्यंत विनियोक्री श्रुतीचे विभक्तिरूपा, एकाभिधानरूपा आणि एकपदरूपा, असे जे तीन भेद पूर्वी सांगितलेले आहेत, त्यांचें विवेचन झालें. आतां येथें असा एक प्रश्न उत्पन्न होतो कीं, विनियोक्री श्रुतीचे हे जे तीन भेद केलेले आहेत, ते कोणत्या तत्त्वावर केलेले आहेत? या प्रश्नाच्या समाधानार्थ असें सांगतां येण्यासारखें आहे कीं, विनियोक्री श्रुतीच्या विनिश्चयाला साहाय्य करणारीं अशीं जीं श्रुतिलिङ्गादिक सहा प्रमाणें पूर्वी (प्रकरण ३४ मध्यें) सांगितलेलीं आहेत, त्यांपैकीं श्रुति, लिंग, वाक्य आणि प्रकरण, हीं चार प्रमाणें व्यापकतेच्या आणि विस्ताराच्या दृष्टीनें एकापेक्षां एक जास्त जास्त मोठीं आहेत. प्रकरण हें व्यापकतेनें आणि विस्तारानें सर्वांत मोठें होय. आतां तें प्रकरण अनेक वाक्यांनीं मिळून होणारें असल्यामुळें वाक्य हें अर्थातच प्रकरणापेक्षां लहान होय. आणि फिरून तें वाक्य अनेक पदांनीं घटित असल्यामुळें त्या वाक्यांतील पद त्या वाक्यापेक्षां लहान असणार, हें उघडच आहे. आतां प्रकरणापासून पद येथपर्यंत आपण वरून खालीं उतरत आल्यानंतर ज्या पद या विभागापर्यंत आपण येऊन पोहोंचतों, त्याचेही (१) पद किंवा शब्द आणि (२) त्या शब्दाचा अर्थ असे दोन विभाग पडत असून त्यांपैकीं 'शब्दसामर्थ्यं लिङ्गम्'

या लिंगाच्या लक्षणाप्रमाणें त्या शब्दाच्या रूढार्थरूपी सामर्थ्याच्या अनुरोधानें 'लिंग' हा विभाग करण्यांत आलेला आहे. आणि हाही विभागात्मक अंश निघून गेल्यानंतर मग अखेरीस नुसतें यौगिक 'पद' एवढेंच काय तें शिल्लक रहातें. आतां हें जें श्रुतिरूपी पद शिल्लक रहातें, त्याच्याही आंत आंत जावयाचें असें आपण मनांत आणिलें, तर तें 'पद' हें तरी कसें तयार झालेलें असतें? ह्मणजे त्या 'पदां'तील तरी घटकावयव काय काय असतात? तर 'सुप्तिङन्तं पदम्' इत्यादि पाणिनीच्या सूत्रांप्रमाणें प्रकृति आणि प्रत्यय यांनीं मिळून 'पद' हें तयार झालेलें असतें. या दोहोंपैकीं जो 'प्रत्यय' त्यालाच 'विभक्ति' अशीही संज्ञा संस्कृत व्याकरणांत आहे ('सुप्तिङौ विभक्तिसंज्ञौ स्तः'). ह्मणून त्या श्रुतिरूपी पदांतील जो विभक्तिरूपी अंश असतो, त्याला अनुलक्षून 'विभक्तिरूपा विनियोक्त्री श्रुति' असा एक विभाग करण्यांत आला आहे. आणि प्रकृति व प्रत्यय या दोहोंनीं मिळून जें 'एकपद' झालेलें असतें, त्याला अनुलक्षून 'एकपदरूपा विनियोक्त्री श्रुति' असा दुसरा एक विभाग करण्यांत आलेला आहे. आतां या दोहोंच्या मधील 'एकाभिधानरूपा विनियोक्त्री श्रुति' हा जो आणखी एक विभाग करण्यांत आलेला आहे, तो कसा उत्पन्न होतो, हें आपल्याला पहावयाचें आहे. आणि तें आपल्याला पूर्वी दिलेल्या 'पशुना' आणि 'यजेत' या पदांसंबंधींच्या विवरणामध्यें पहावयाला मिळतें. उदाहरणार्थ, 'पशुना' या पदांतील 'ना' हा विभक्तिप्रत्यय आपण घेतला, तर या एका प्रत्ययाच्या पोटामध्येंही कारकत्व, एकत्व आणि पुंस्त्व, हे धर्म रहात आहेत, असें आपल्याला दिसून येतें; ह्मणजे 'ना' या एका विभक्तिप्रत्ययानें येथें कारकत्व, एकत्व आणि पुंस्त्व यांचें एकत्र अभिधान केलेलें आहे. आणि ह्मणून याला 'एकाभिधानश्रुति' असें ह्मणण्यांत आलेलें आहे. किंवा या तिघांचें येथें समान रीतीनें अभिधान करण्यांत आलेलें आहे, ह्मणून याला 'समानाभिधानश्रुति' असेंही नांव देण्यांत आलेलें आहे. या प्रकाराला 'एकाभिधानश्रुति' असें 'एक' या मोघम शब्दाच्या प्रयोगानें जें नांव देण्यांत आलेलें आहे, त्याचें कारण असें कीं:—याला 'एकाभिधानश्रुति' असें मोघम नांव न द्यावें, तर काय करावें? 'एकपदाभिधान' असें नांव द्यावें असें कोणी ह्मणेल, तर 'ना' या प्रत्ययासंबंधींचाच अद्यापि हा सगळा विचार चाललेला आहे. आणि 'पशुना' हें पद तर अद्यापि तयारच झालेलें नाहीं. त्यामुळें त्याला एकपदाभिधान असें नांव देतां येत नाहीं. त्याचप्रमाणें 'ना' या विभक्ति-प्रत्ययाच्या पोटांतील विभागांच्या अन्योन्यसंबंधांचाच यांत विचार चाललेला

असल्यामुळें 'विभक्तिरूपा श्रुति' असेंही नांव देणें शक्य नाहीं. ह्मणून एकाभिधानश्रुति किंवा समानाभिधानश्रुति हीं मोघम नांवें या मधल्या दुसऱ्या प्रकारासाठीं योजण्यांत आलेलीं आहेत. तेव्हां पदरूपी श्रुति या पहिल्या प्रमाणाचे जे तीन विभाग करण्यांत आलेले आहेत, ते कोणत्या तत्त्वावर करण्यांत आलेले आहेत, हें या विवेचनावरून लक्षांत येण्यासारखें आहे. त्याचप्रमाणें नुसत्या विभक्तीपेक्षां कारक, एकत्व आणि पुंस्त्व, यांचा समुदाय जास्त विस्तृत, आणि त्यांच्याही पेक्षां प्रकृति व प्रत्यय यांच्या संयोगानें झालेलें पद हें जास्त विस्तृत; ह्मणून विभक्तिरूपा, एकाभिधानरूपा, आणि एकपदरूपा, हा जो या तीन विभागांमध्यें क्रम ठेवण्यांत आलेला आहे, तोही योग्यच आहे. व तोच व्यापकतेनें विस्तृत होणारा क्रम पुढेंही पद, लिंग, वाक्य आणि प्रकरण, या पायऱ्यांनीं प्रकरणापर्यंत वाढत गेलेला आहे, हेंही योग्यच आहे. या विवेचनावरून आणखीही एक गोष्ट लक्षांत येण्यासारखी आहे कीं, 'श्रुति' या शब्दाचा अर्थ सामान्यतः जरी वाटेल तितका व्यापक आहे, तरी विभक्तिरूपा, एकाभिधानरूपा व एकपदरूपा, असे ज्या पहिल्या श्रुतिरूपी प्रमाणाचे तीन विभाग कल्पिलेले आहेत, ती श्रुति येथें पदरूपानेंच अभिप्रेत असली पाहिजे, हें उघड आहे. वर दिलेल्या विभागांचें विवेचन पुढील आकृतीवरून चांगलें लक्षांत येण्यासारखें आहे.



(४४) अमूर्ताया अपि भावनाङ्गत्वम् ।

न चामूर्तायास्तस्याः कथं भावनाङ्गत्वमिति वाच्यम् । कर्तृपरिच्छेदद्वारा तदुपपत्तेः । कर्ता चाक्षेपलभ्यः । आख्यातेन हि भावनोच्यते । सा च कर्तारं विनानुपपन्नेति तमाक्षिपति ।

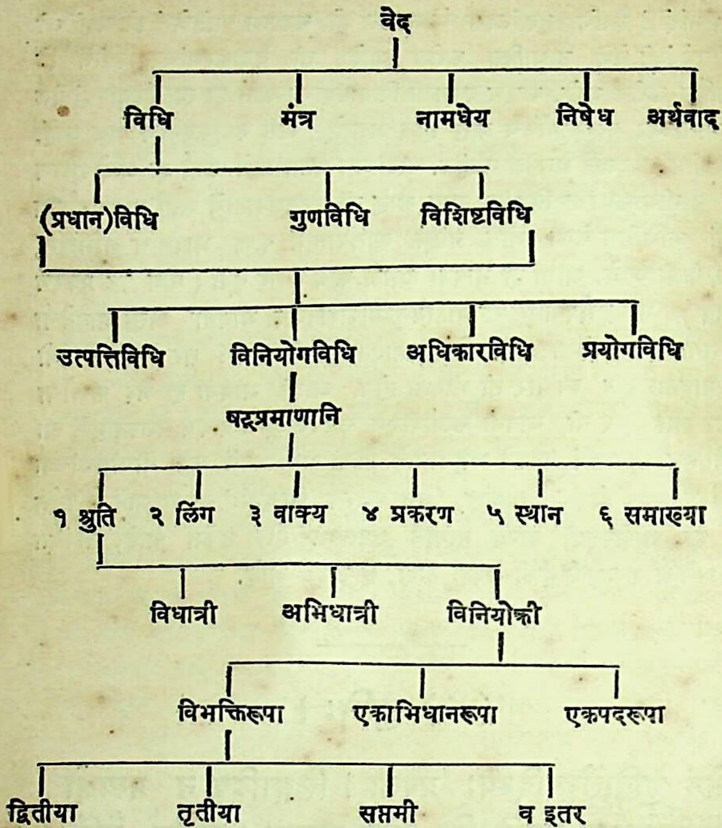
संख्या हें भावनेचें आणि यागाचें अंग आहे, असें वर सिद्ध करण्यांत आलें आहे. परंतु याच्यावर पूर्वपक्षी अशी शंका काढतो कीं, संख्या ही अमूर्त असल्यामुळें ती भावनेचें किंवा यागाचें अंग झाली, तरी तिचा काय उपयोग? व्रीह्यादिक पदार्थ हे मूर्त स्वरूपाचे असतात. त्यामुळें त्यांचा यागामध्यें उपयोग होतो. पण अमूर्त संख्या ही यागामध्यें काय करणार? पूर्वपक्षानें अशी शंका काढल्यानंतर सिद्धान्ती त्याच्यावर असें उत्तर देतो कीं:—संख्या ही स्वतः अमूर्त असल्यामुळें तिचा यागांत प्रत्यक्ष उपयोग होऊं शकत नाहीं हें खरें; परंतु अरुणत्व हा अमूर्त गुण असतांनाही तो जसा 'अरुणया एकहायन्या' इत्यादि वाक्यांत गाईचा अवच्छेदक म्हणून स्वीकारिला जातो, त्याचप्रमाणें 'यजेत' यांतील भावनेचा आणि यागाचा अंगभूत असा जो एकत्वसंख्यारूपी-गुण तो 'यजेत' या क्रियेंतील कर्त्याचा अवच्छेदक होऊं शकेल. म्हणजे 'यजेत' या क्रियेचे अनेक कर्ते होऊं लागले, तर ही एकत्व संख्या त्यांना होऊं देणार नाहीं; तर 'यजेत' या क्रियेचा एकच कर्ता असला पाहिजे, असें त्या क्रियेचें स्वरूपही एकत्व संख्या मर्यादित, नियंत्रित आणि अवच्छिन्न करील. म्हणजे एकत्व ही संख्या भावनेचें अंग होऊन तिच्या द्वारानें कर्त्याची अवच्छेदक होते, असा सिद्धान्ती याच्या म्हणण्यांतील निष्कर्ष निघतो. पण याच्यावर फिरून पूर्वपक्षी असें म्हणतो कीं, तुम्ही एकत्व ही संख्या पहिल्यानें भावनेचें अंग म्हणून मानितां; आणि मग त्या भावनेच्या द्वारानें ती संख्या त्या भावनेच्या कर्त्याची अवच्छेदक म्हणून मानितां. हा इतका द्राविडी प्राणायाम पाहिजे कशाला? याच्यापेक्षां समानाभिधानश्रुतीनें संख्या ही साक्षात् कर्त्याचीच अंगभूत आहे असें मानून कर्त्याशींच एकदम तिचा अन्वय तुम्ही कां

करीत नाहीं? आणि तुह्मांला मध्यें भावना ही कशाला पाहिजे? ही अशी जी शंका पूर्वपक्षी येथें उत्थापित करीत आहे, ती वैयाकरणांच्या दृष्टीनें तो उत्थापित करीत आहे. कारण एखाद्या क्रियापदाचा कर्ता हा त्या क्रियापदांतील आख्याताच्या वाच्यार्थानेंच प्राप्त होत असतो, असें वैयाकरणांचें मत आहे. परंतु मीमांसक तसें मानीत नाहींत. त्यांच्या मताप्रमाणें कर्ता हा आक्षेपलभ्य आहे. मीमांसकांचा सिद्धांत असा आहे कीं, आख्यातानें कर्ता वाच्यार्थाच्या द्वारानें अभिहित केला जात नसून आख्यातानें फक्त भावनाच अभिहित, व्यक्त, केली जाते. आतां ही भावना ह्मणजे काय? तर पूर्वीं (पान १८ प्रकरण ७ पहा) 'भवितुर्भवनानुकूलो भावयितुर्व्यापारविशेषः भावना' असा भावनेचा अर्थ सांगण्यांत आलेला आहे. तेव्हां भावना ह्मणजे काय? तर कर्त्याचा जो कर्मोत्पादनानुकूल व्यापार ती भावना होय. आतां भावना हा जर कर्त्याचा व्यापार आहे, तर ती भावना कर्त्यावांचून उपपन्न होणें शक्य नसल्यामुळें त्या भावनेवरून आक्षेपानें, ह्मणजे अनुमानानें किंवा अर्थापत्तीनें, कर्ता मीमांसकांच्या मतानें उपलब्ध होतो. सारांश, 'अनन्यलभ्यः शब्दार्थः' या न्यायानें जोंपर्यंत कर्ता हा आक्षेपरूपी अन्य मार्गानें उपलब्ध होऊं शकत आहे, तोंपर्यंत तो भावनेचा वाच्यार्थ होऊं शकत नाहीं, हें उघड आहे.

---

(४९) श्रुतिः ।

सेयं श्रुतिर्लिङ्गादिभ्यः प्रबला । लिङ्गादिषु न प्रत्यक्षो विनियोजकः शब्दोऽस्ति किंतु कल्प्यः । यावच्च तैर्विनियोजकशब्दः कल्प्यते तावत्प्रत्यक्षया श्रुत्या विनियोगस्य कृतत्वेन तेषां कल्पकत्वशक्तेर्व्याहतत्वात् । अत एवैन्द्र्या लिङ्गान्नेन्द्रोपस्थानार्थत्वम् । किंतु 'ऐन्द्र्या गार्हपत्यमुपतिष्ठत' इत्यत्र गार्हपत्यमिति द्वितीयाश्रुत्या गार्हपत्योपस्थानार्थत्वम् ।



ही जी आतांपर्यंतच्या एकंदर वेदविभागांची वृक्षशाखात्मक आकृति दिलेली आहे, तिच्यावरून आपल्या लक्षांत येईल कीं, विनियोगविधीमध्यें अंगांगिभावाचा संबंध दाखविण्यासाठीं पूर्वीं (पान ७९) जीं सहा प्रमाणें दिलेलीं आहेत, त्यांपैकीं पहिलें प्रमाण जी श्रुति तिचा येथपर्यंत प्रपंच करण्यांत आलेला आहे. ही श्रुति विधात्री, अभिधात्री आणि विनियोक्त्री, अशी तीन प्रकारची असते, असें सांगून फिरून त्या विनियोक्त्री श्रुतीचे विभक्ति, एकाभिधान, आणि एकपद, यांमुळें होणारे तीन विभाग सांगितले, व त्यांचीं निरनिराळ्या प्रकारचीं उदाहरणें

येथपर्यंत देण्यांत आलीं. आतां पूर्वीं सांगितलेल्या एकंदर सहा प्रमाणांमध्यें श्रुति हें प्रमाण बाकीच्या पुढील लिङ्गादिक पांच प्रमाणांपेक्षां जास्त प्रबळ असतें, हा विषय समजून देण्याकरतां येथून 'सेयं श्रुतिर्लिङ्गादिभ्यः प्रबला' इत्यादि ग्रंथाला सुरुवात करण्यांत येत आहे.

या विषयाचा विचार मीमांसासूत्र अ. ३ पा. ३ यांतील ७ व्या अधिकरणापासून ११ व्या अधिकरणापर्यंतच्या एकंदर पांच अधिकरणांमध्यें क्रमानें करण्यांत आलेला आहे. व त्यावद्दल जैमिनीचें जें सूत्र आहे, तें येणेंप्रमाणें आहेः—'श्रुति—लिङ्ग—वाक्य—प्रकरण—स्थान—समाख्यानां समवाये पारदौर्बल्यमर्थविप्रकर्षात् ॥ १४ ॥' यांतील तात्पर्यार्थ असा आहे कीं, या सहा प्रमाणांमध्यें पुढलें प्रमाण हें त्याच्या आधींच्या प्रमाणापेक्षां जास्त दुर्बल असतें. ह्मणजे श्रुति आणि लिंग हीं पहिलीं दोन प्रमाणें उदाहरणार्थ एकत्र घेतलीं, तर त्यांतील श्रुतीपेक्षां लिंग हें जास्त दुर्बल प्रमाण होय. किंवा शेवटाकडून घेतलें, तर समाख्येपेक्षां स्थान, स्थानापेक्षां प्रकरण, प्रकरणापेक्षां वाक्य, वाक्यापेक्षां लिङ्ग, आणि लिङ्गापेक्षां श्रुति हें जास्त प्रवळ प्रमाण होय. एवंच श्रुति ही बाकीच्या पांच प्रमाणांहून जास्त प्रबळ आहे. व त्याच क्रमानें पाहिलें असतां लिङ्ग हें प्रमाण त्याच्या पुढच्या बाकीच्या चार प्रमाणांपेक्षां जास्त प्रबळ आहे. व असाच क्रम पुढें शेवटपर्यंत चालू आहे. तेव्हां लिङ्गापेक्षां श्रुति प्रबळ आहे असें दाखविलें, ह्मणजे श्रुति ही बाकीच्या सर्व प्रमाणांपेक्षांही जास्त प्रबळ आहे, हें आपोआपच सिद्ध होतें. ह्मणून श्रुति ही लिङ्गापेक्षां कशी प्रबळ आहे, हें येथें 'ऐन्द्र्या गार्हपत्यमुपतिष्ठते' हें उदाहरण घेऊन दाखविण्यांत येत आहे. पण ह्याच्या आधीं श्रुति ही लिङ्गापेक्षां प्रबळ कां असते, याच्यावद्दलची उपपत्ति 'लिङ्गादिषु न प्रत्यक्षो विनियोजकः शब्दोऽस्ति' इत्यादि वाक्यांनीं येथें मूळामध्यें प्रथमतः दिलेली आहे. शेष आणि शेषी यांच्यामधील अंगप्रधानभाव दाखवून प्रधानाच्या ठिकाणीं अंगाचा विनियोग करून देणारी प्रत्यक्ष श्रुतिच जेथें असते, तेथें दुसऱ्या कोणत्या प्रमाणाची जरूरच लागत नाहीं. परंतु अशी प्रत्यक्ष श्रुति जेथें नसते, त्या ठिकाणीं कोण प्रधान व कोण अंग आणि त्या अंगप्रधानभावाच्या दृष्टीनें कोणाचा कोठें विनियोग करावयाचा, अशी अडचण उपस्थित होते. अशा ठिकाणीं काय करावें हें सांगणारी प्रत्यक्ष श्रुति नसल्यामुळें तेथें कांहीं लिङ्ग ह्मणजे शब्दसामर्थ्यरूपी चिन्ह (पुढील प्रकरण ४६ पहा), किंवा ज्याच्यावरून कांहीं अनुमान

करतां येईल असें कांहीं द्योतक आहे किंवा काय, हें पाहण्यांत येतें. व त्या लिङ्गावरून अमुक अमुक गोष्ट करावी, असें अनुमान करण्यांत येतें. व त्या अनुमानाप्रमाणें कसा विनियोग करावा याच्याबद्दल एकाद्या प्रत्यक्ष श्रुतीनें जसें सांगितलें असतें तशा प्रकारचें एखादें कांहीं तरी काल्पनिक विनियोजक वचन तयार करण्यांत येतें. व ह्या कल्पिलेल्या वचनावरून लिंगप्रमाणानें विनियोग निश्चित करावयाचा असतो. सारांश, लिंगाचा आधार घेऊन एकादा विनियोग ठरवावयाचा असला, तर त्याचा हा मार्ग होय. पण याच्यापेक्षां श्रुतीच्या प्रमाणाचा मार्ग जास्त जवळचा. कारण, लिंगावरून विनियोजक वचनाची कल्पना करून त्या कल्पिलेल्या वचनावरून विनियोग करावयाला जावें, तों इतक्यांत इकडे प्रत्यक्ष श्रुतीनें विनियोग ठरवून देखील टाकलेला असतो. त्यामुळें लिंगावरून अनुमानानें केलेल्या कल्पनेचा हा सगळा खटाटोप फुकट जातो, आणि लिंगाच्या द्वारानें विनियोगाचा निर्णय ठरण्याच्या पूर्वींच श्रुतीचा निर्णय तावडतोब निश्चित होऊन जातो. आणि ह्मणूनच श्रुतीचें प्रमाण हें लिंगापेक्षां जास्त प्रबळ आहे, असें जें मानण्यांत येतें, तें अगदीं योग्यच आहे.

आतां ही जी उपपत्ति सांगण्यांत आलेली आहे, तिचें एक उदाहरण घेऊन आपण स्पष्ट निर्वचन करूं. 'ऐन्द्र्या गार्हपत्यमुपतिष्ठते' अशी एक श्रुति (तै. सं. काण्ड. १ प्रपा. ५ अनु. ८) आहे. याच्यांतील 'ऐन्द्र्या उपतिष्ठते' एवढ्याचा अर्थ असा कीं, इन्द्रदेवतात्मक अशा एकाद्या ऋचेनें उपस्थान करावें. आतां अशी एखादी इन्द्रदेवतात्मक ऋचा कोणती आहे? तर उदाहरणार्थ, (१) 'कदाचन स्तरीरसि नेन्द्र सश्चसि दाशुषे' ही एक अशी ऋचा आहे. या ऋचेचा अर्थ असा आहे कीं, 'भो इन्द्र, कदाचिदपि न स्तरीरसि घातको न भवसि। किंतु आहुतिं दत्तवते यजमानाय सश्चसि प्रीयसे।' ह्मणजे याचा अर्थ मराठींत असा आहे कीं, 'हे इन्द्रा! तूं कधींही घातक होत नाहींस; तर तुला आहुति देणाऱ्या यजमानावर तूं संतुष्ट असतोस.' (२) आतां या ऋचेमध्यें इन्द्राच्या संबंधींचा अर्थ प्रकाशित करण्यांत आलेला आहे. हा जो या ऋचेंतील सामान्य अर्थ, किंवा हें जें या ऋचेंतील सामर्थ्य, तेंच लिंग होय. व या लिंगावरून ही ऋचा इन्द्रविषयक असली पाहिजे, असें अनुमान निश्चित होतें. तसें नसेल, तर या ऋचेमध्यें केलेलें इन्द्राचें प्रकाशन फुकट जाऊं लागेल. तेव्हां या इन्द्रप्रकाशनरूपी लिंगावरून असें अनुमान निघतें कीं, इन्द्र ही देवता प्रधान मानून 'कदाचन स्तरीरसि' या मंत्राच्या द्वारानें इन्द्रदेवतेच्या प्रीत्यर्थ

कांहीं तरी क्रिया करावयाची आहे; ह्मणजे ज्यांत इन्द्र हा प्रधान आहे आणि प्रस्तुत मंत्र हा त्याचा गुण आहे अशी ती कांहीं तरी क्रिया असली पाहिजे. आतां ही क्रिया कोणती अशी आकांक्षा उत्पन्न झाली असतां (३) 'अनेन मंत्रेण इन्द्रमुपतिष्ठते' असें एक श्रुतिवाक्य त्या मागील अनुमानाच्या धोरणानें बनविण्यांत येतें. आणि त्यावरून (४) वरील ऋचेंतील इन्द्रप्रकाशनरूपी लिंगप्रमाणाच्या अनुरोधानें अखेरीस असें ठरविण्यांत येतें कीं, ह्या इन्द्रदेवतात्मक मंत्रानें इन्द्राचें उपस्थान करावें. अशा रीतीनें लिंग हें प्रमाण कोणकोणत्या पायऱ्यांनीं विनियोगाच्या बाबतींतील आपल्या अखेरच्या निर्णयाप्रत जाऊन पोहोंचतें, हें येथें दाखविलें आहे. त्या पायऱ्या वर त्या त्या स्थळीं आंकडे घालून दाखविल्याप्रमाणें एकंदर चार आहेतः—(१) स्वाभिधेयप्रतिपादन, (२) सामर्थ्यनिरूपण, (३) श्रुतिकल्पना, आणि (४) विनियोग. या चार पायऱ्या ओलांडाव्या, तेव्हां लिंगप्रमाणाला आपल्या विनियोगरूपी इष्ट मुक्कामाला जाऊन पोहोंचतां येतें. असा हा लिंगप्रमाणाचा मार्ग आहे.

आतां श्रुतिप्रमाणाचा मार्ग याच्यापेक्षां जास्त जवळचा कसा आहे, हें आपण पाहूं. 'कदाचन स्तरीरसि' या मंत्रांतील लिंगावरून चार पायऱ्यांनीं लिंगप्रमाणाला आपला मुक्काम गांठावा लागतो. पण 'ऐन्द्र्या गार्हपत्यमुपतिष्ठते' या प्रत्यक्ष विनियोजक श्रुतीच्या वाक्यामध्यें काय सांगितलें आहे? तर (१) इंद्रदेवतात्मक मंत्रानें गार्हपत्याचें उपस्थान करावें, असें यांत सांगितलें आहे. आणि (२) यांत 'गार्हपत्यम्' अशी द्वितीयाविभक्ति श्रुतीनें घातलेली असल्यामुळें ऐन्द्री ऋचेचा गार्हपत्याच्या उपस्थानाकडेच विनियोग केला पाहिजे, हें एकदम सिद्ध होतें. ह्मणजे आतांच्या या उदाहरणांतल्याप्रमाणें प्रत्यक्ष श्रुतीनें जेव्हां विनियोग सांगितला जातो, तेव्हां त्या श्रुतीला तेथें काय करावें लागतें? तर तिला फक्त दोनच पायऱ्या चालाव्या लागतात. त्यांतील पहिली पायरी (१) स्वाभिधेयप्रतिपादनाची आणि दुसरी पायरी (२) विनियोगाची होय. ह्मणजे सामर्थ्यनिरूपण आणि श्रुतिकल्पना या ज्या मधल्या दोन पायऱ्या लिंगप्रमाणाला लागतात, त्या श्रुतिप्रमाणाला लागत नाहींत. ह्मणून आपल्या चार पायऱ्या चालून लिंगप्रमाण आपल्या मुक्कामाला येऊन पोहोंचणार, त्याच्या आधींच फक्त दोन पायऱ्याच ज्याला चालावयाच्या आहेत तें श्रुतिप्रमाण आपलें विनियोगाच्या निश्चयाचें कार्य आधींच करून टाकतें. आणि त्यामुळें लिंगप्रमाणाचें कार्य निष्फळ होतें. अशा रीतीनें अर्थसंनिकर्षामुळें श्रुतीच्या

ठिकाणीं प्राबल्य उत्पन्न होत असल्यामुळें ती श्रुति लिंगप्रमाणाचा बाध करूं शकते, हें उघड आहे.

श्रुतीच्या पायऱ्या.	लिंगप्रमाणाच्या पायऱ्या.
१ स्वाभिधेयप्रतिपादन.	१ स्वाभिधेयप्रतिपादन.
	२ सामर्थ्यनिरूपण.
	३ श्रुतिकल्पना.
२ विनियोग.	४ विनियोग.

'ऐन्द्या गार्हपत्यमुपतिष्ठते' हा मंत्र घेऊन याच्या साहाय्यानें लिंगापेक्षां श्रुति प्रबळ कशी, हें वर दाखविण्यांत आलें आहे. परंतु येथें अशी एक शंका येते कीं, इन्द्रदेवतात्मक ऋचेनें गार्हपत्य नामक अग्नीचें उपस्थान करण्यांत येतें हें कसें ? इन्द्रदेवतात्मक ऋचेनें वास्तविक पाहिलें असतां इन्द्राचेंच उपस्थान केलें जावें, हें युक्त होय. या शंकेचें समाधान करण्याकरितां मीमांसासूत्र अ. ३ पा. २ यामध्यें आधींच 'ऐन्द्या गार्हपत्ये विनियोगाधिकरण' या नांवाचें एक अधिकरण (२) रचण्यांत आलेलें आहे. तेथें 'निवेशनः संगमनः' अशी एक ऋचा विषयवाक्य ह्मणून घेण्यांत आलेली आहे. या ऋचेच्या उत्तरार्धामध्यें 'इन्द्रो न तस्थौ' अशीं पदें आहेत. व या मंत्राला अनुलक्षून जो ब्राह्मणग्रंथ आहे, तो असा कीं, 'निवेशनः संगमनो वसूनामित्यैन्द्या गार्हपत्यमुपतिष्ठते.' आतां येथें या मंत्रांतील इन्द्र शब्दाचा अर्थ लक्षणेनें वह्नि असा घ्यावा, असें ठरविण्यांत आलेलें आहे. आणि असा अर्थ घेतल्यानंतर पूर्वी जो मंत्र इंद्रप्रकाशक ह्मणून समजण्यांत येत होता, तो अर्थातच आतां गार्हपत्यवह्नीचें प्रकाशन करण्याला समर्थ होतो, हें उघड आहे. आणि ह्मणून मग इंद्रप्रकाशक नव्हे, तर गार्हपत्यप्रकाशक, अशी जी ऐन्द्री ऋक्, त्या ऋचेचा गार्हपत्यवह्नीचें उपस्थान करण्याकडे विनियोग करावा, असें श्रुतीनें जें सांगितलें आहे, तें योग्य आहे, असा या अधिकरणाचा निष्कर्ष आहे. त्याचें अनुसंधान वरील प्रकरणांत केलें पाहिजे, ह्मणून त्याचा येथें उल्लेख करण्यांत आलेला आहे.

श्रुति आणि लिंग या दोन प्रमाणांपैकीं श्रुति ही प्रबळ आहे, हें वरील उदाहरणांत दाखवितांना प्रथम आपल्याला क्षणभर अशी कल्पना करावी लागते कीं, 'ऐन्द्या गार्हपत्यमुपतिष्ठते' हें प्रत्यक्ष श्रुतीचें विनियोजक वाक्य

आपल्यापाशीं नाहीं, तर 'कदाचन स्तरीरसि' हा इन्द्रविषयक मंत्रच काय तो आपल्यापुढें आहे. आतां अशा स्थितींत आपण काय करूं, तर त्या मंत्राचा अर्थ करूं; त्या अर्थाच्या सामर्थ्यरूपी लिंगावरून इंद्राच्या स्तुतीसाठीं या मंत्राचा विनियोग केला पाहिजे असें अनुमान करूं; आणि मग एखाद्या श्रुतिवाक्याची कल्पना करून त्या मंत्राचा तेथें विनियोग करूं. पण केवळ उदाहरणासाठीं ह्मणून आपण क्षणभर जी कल्पना केली होती, ती अर्थांतच खरी नसल्यामुळें 'ऐन्द्या गार्हपत्यमुपतिष्ठते' हें प्रत्यक्ष विनियोजक वाक्य आपल्यापुढें येतें आणि त्याच्या योगानें लिंगप्रमाणानें रचलेला सगळा अनुमानाचा डोलारा कोसळून जातो; आणि इन्द्रोपस्थानाचा बाध होऊन गार्हपत्योपस्थानच सुस्थिर होतें.

पण आतां अशींही दुसरीं कांहीं स्थळें आहेत कीं, ज्या ठिकाणीं श्रुतीनें विनियोग सांगितलेला नाहीं. अशा स्थळीं काय करावयाचें ? तर अशा स्थळीं लिंग या प्रमाणाचा खरा उपयोग होतो. उदाहरणार्थ, 'अग्नये जुष्टं' असा एक मंत्र आहे. याचा विनियोग श्रुतीनें सांगितलेला नाहीं. तेव्हां मग लिंगप्रमाण येथें प्रवृत्त होतें. 'अग्नये जुष्टं निर्वपामि' इत्यादि मंत्रांतील अर्थावरून या मंत्रामध्यें निर्वापाचें प्रकाशन करण्याचें सामर्थ्य आहे, असें दिसून येतें. मग या लिंगावरून 'या मंत्रानें निर्वाप करावा' अशा प्रकारच्या श्रुतीची कल्पना करण्यांत येते. आणि त्या कल्पिलेल्या श्रुतीच्या द्वारानें त्या मंत्राचा निर्वापाकडे विनियोग करण्यांत येतो. आणि अशा रीतीनें या ठिकाणीं लिंग हें प्रमाण विनियोग करण्याला समर्थ होऊं शकतें. कारण, वरील ('ऐन्द्या गार्हपत्यम्' या) उदाहरणांतल्याप्रमाणें या ठिकाणीं लिंगप्रमाणानें कल्पिलेल्या श्रुतीचा बाध करण्याला दुसरी प्रत्यक्ष श्रुति कोणी उपलब्धच नसते. ह्मणून लिंगप्रमाणाचा येथें बाध होऊं शकत नाहीं.

श्रुतीनें लिंगप्रमाणाचा बाध होतो, असें वर सांगण्यांत आलेलें आहे. पण 'ऐन्द्या गार्हपत्यमुपतिष्ठते' ही प्रत्यक्ष श्रुति ज्या वेळेला असते, त्या वेळेला लिंग हें प्रमाण मुळीं प्राप्तच होऊं शकत नाहीं. तेव्हां मग जें लिंग प्राप्तच होऊं शकत नाहीं, त्याचा श्रुतीनें बाध करण्यांत येतो, असें ह्मणण्यांत अर्थ काय ? व असला हा बाध कसा उपपन्न होऊं शकेल ? अशी शंका उत्पन्न झाली असतां त्या शंकेचें समाधान असें करतां येण्यासारखें आहे कीं, बाध हा दोन प्रकारचा

असतो. एक प्राप्तबाध आणि दुसरा अप्राप्तबाध. त्यांपैकीं 'ऐन्द्र्या गार्हपत्यम्' हें अप्राप्तबाधाचें उदाहरण आहे. पहिल्या 'प्राप्तबाधा'मध्यें ज्याचा बाध करावयाचा असतो, तो प्रत्यक्षच प्राप्त झालेला असतो. ह्मणून त्याचा बाध करणें जरूर असतें. परंतु दुसरा जो अप्राप्तबाध त्यामध्यें ज्याचा बाध करावयाचा तो जरी प्रत्यक्ष उपस्थित झालेला नसला, तरी तो आपल्या बुद्धीमध्यें उपस्थित झालेला असतो. ह्मणून बुद्ध्युपस्थित झालेला असा जो बाध त्याचेंही निवारण करणें शक्य असतें व जरूरही असतें. ह्मणून ज्याची प्राप्ति केवळ संभवनीय आहे, परंतु जो प्रत्यक्ष प्राप्त झालेला नसतो, अशा प्रकारचा हा दुसऱ्या जातीचा बाध आहे, अशा दृष्टीनें लिंगप्रमाणाचा श्रुतीनें बाध केला आहे, असें येथें ह्मणण्यांत आलेलें आहे.

---

(४६) लिङ्गनिर्वचनम् ।

शब्दसामर्थ्यं लिङ्गम् । यथाहुः 'सामर्थ्यं सर्वशब्दानां लिङ्गमित्यभिधीयते' इति । सामर्थ्यं रूढिरेव । तेन समाख्यातोऽस्या भेदः । यौगिकशब्दसमाख्यातो रूढ्यात्मकलिङ्गशब्दस्य भिन्नत्वात् । तेन 'बर्हिर्देवसदनं दामी'ति मन्त्रस्य कुशलवनाङ्गत्वं न तूलपादिलवनाङ्गत्वम् । तस्य बर्हिर्दामीति लिङ्गात्तल्लवनं प्रकाशयितुं समर्थत्वात् । एवमन्यत्रापि लिङ्गाद्विनियोगो द्रष्टव्यः ।

तदिदं लिङ्गं वाक्यादिभ्यो बलवत् । अत एव 'स्योनं ते सदनं कृणोमी'ति मन्त्रस्य पुरोडाशसदनकरणाङ्गत्वं सदनं कृणोमीति लिङ्गात् । न तु वाक्यात् ।

हें जें लिंगप्रमाणाच्या संबंधींचें संस्कृतांतील प्रतीक वर दिलेलें आहे, त्याचे दोन विभाग करतां येण्यासारखे आहेत. त्यांतील पहिल्या विभागामध्यें लिंगप्रमाण ह्मणजे काय आणि त्या प्रमाणावरून काय निश्चित करतां येतें,

हें सांगण्यांत आलेलें आहे. आणि 'तदिदं लिंगं वाक्यादिभ्यो बलवत्' इत्यादि पुढल्या दुसऱ्या विभागामध्यें वाक्यादिक प्रमाणांपेक्षां लिंगप्रमाण हेंच जास्त बलवान् असतें, हें सिद्ध करून दाखविण्यांत आलें आहे.

अशा प्रकारच्या ह्या दोन विभागांपैकीं पहिल्या विभागामध्यें प्रथमतः लिंगाचें लक्षण सांगण्यांत आलेलें आहे. तें असें कीं, 'शब्दसामर्थ्यं लिङ्गम्'. प्रत्येक शब्द कांहीं तरी अर्थ व्यक्त करण्याला समर्थ असतो; ह्मणजे कांहीं तरी अर्थ व्यक्त करण्याचें सामर्थ्य त्या शब्दाच्या ठिकाणीं असतें. हें जें शब्दाचें सामर्थ्य त्यालाच लिंग असें ह्मणण्यांत आलेलें आहे. आतां 'शब्दसामर्थ्यं लिङ्गम्' या लक्षणामध्यें 'शब्द' हें पद कां घातलें आहे, तर याचें कारण असें आहे कीं, 'शब्द' हें पद घातलें नाहीं, तर 'सामर्थ्यं लिङ्गम्' एवढेंच लिंगाचें लक्षण होऊं लागेल. पण बीजाच्या ठिकाणीं अंकुर उत्पन्न करण्याचें जें सामर्थ्य असतें, तेंही अशा रीतीनें 'लिङ्ग' याच्या लक्षणामध्यें येऊं लागेल. व त्यामुळें हें लक्षण अतिव्याप्त होऊं लागेल. ती अतिव्याप्ति दूर करण्याकरितां 'शब्द-सामर्थ्यं लिङ्गम्' असें लिंगाचें लक्षण करण्यांत आलेलें आहे. व 'सामर्थ्यं सर्व-शब्दानां लिङ्गमित्यभिधीयते' (तन्त्रवार्तिक १२५) या वृद्धवचनामध्यें देखील लिंग शब्दाचें अशाच प्रकारचें लक्षण करण्यांत आलेलें आहे. आपदेवीमध्येंही लिंगाच्या लक्षणाकरितां हाच श्लोकार्ध उद्धृत करण्यांत आलेला आहे. पण तेथें 'सामर्थ्यं सर्वशब्दानाम्' याच्या ऐवजीं 'सामर्थ्यं सर्वभावानाम्' असा या कारिकेचा पाठ दिलेला आहे. आतां याप्रमाणें लिंगाच्या लक्षणांत सांगितलेलें जें शब्दसामर्थ्य त्याचा अर्थ काय, तर सामर्थ्य ह्मणजे फक्त रूढिच, असा सामर्थ्याचा अर्थ येथें घ्यावयाचा असें सांगण्यांत आलेलें आहे. आणि असा अर्थ घेतला, ह्मणजे लिंगप्रमाण हें समाख्या या शेवटच्या सहाव्या प्रमाणाहून भिन्न होऊं शकतें.

लिंग आणि समाख्या या ज्या दोहोंमध्यें येथें भेद असल्याचें सांगण्यांत आलेलें आहे, तीं दोन्हीही प्रमाणें पूर्वी सांगितलेल्या श्रुत्यादिक सहा प्रमाणां-पैकीं असून त्यांपैकीं लिंग हें दुसरें आणि समाख्या हें सहावें आणि शेवटचें प्रमाण आहे. आतां समाख्या या प्रमाणाचा अर्थ पुढें 'समाख्या यौगिकः शब्दः' असा देण्यांत आलेला आहे. आणि लिंग याचा अर्थ सामर्थ्य, ह्मणजे रूढि, ह्मणजे शब्दाचा रूढ झालेला अर्थ, असा येथें सांगण्यांत आलेला आहे. तेव्हां समाख्येचा यौगिक अर्थ आणि लिंगाचा रूढ अर्थ यांच्यामध्यें

भेद आहे, हें उघड आहे. पण तो भेद कशा स्वरूपाचा आहे, याबद्दलचा विषय समजण्याकरितां यौगिक, रूढ, योगरूढ आणि यौगिकरूढ, असे जे शब्दांचे अर्थाच्या दृष्टीनें चार प्रकार करण्यांत आलेले आहेत, त्यांचें येथें निरूपण करणें जरूर आहे.

(१) धातु, प्रत्यय, वगैरे अवयवांपासून उत्पन्न होणारा जो अर्थ, तो ज्या शब्दानें दाखविला जातो, तो यौगिक शब्द होय. उदाहरणार्थ, 'पच्' हा धातु आणि त्याच्यापुढें लागलेला कर्तृवाचक प्रत्यय यांपासून निष्पन्न झालेला जो 'पाचक' हा शब्द तो आपल्या अवयवांपासून निष्पन्न होणाऱ्या अर्थाचा द्योतक असल्यामुळें तो यौगिक होय; व यालाच 'समाख्या' असें ह्मणतात. (२) आतां अवयवांचा अर्थ लक्षांत न घेतां समुदायशक्तीनें ज्या शब्दापासून कांहीं निराळाच अर्थ बोधित केला जातो, तो रूढ शब्द होय; उदाहरणार्थं, 'गो' या शब्दाचा अर्थ 'गाय' असा जो होतो, तो अर्थ 'गो' या शब्दांतील धातु, प्रत्यय, वगैरे अवयवांपासून अवयवशक्तीनें निघालेला अर्थ आहे असें नसून त्यांतील एकंदर अवयवांच्या समुदायशक्तीनें 'गो' हा शब्द 'गाय' या अर्थी रूढ झालेला आहे; ह्मणून हें रूढ शब्दाचें उदाहरण होय. (३) आतां 'पंकज' हा शब्द घेतला तर यामध्यें 'पंक' आणि 'ज' हे त्याचे अवयव असल्यामुळें चिखलामधून जन्मास आलेला जो कोणी तो पंकज असा यौगिक अर्थ 'पंकज' या शब्दानें प्राप्त होतो. पण एखादा बेडूक हा देखील चिखलामधून जन्मास आलेला असल्यामुळें 'पंकज' ह्मणजे 'बेडूक' असाही अर्थ होऊं लागेल; परंतु रूढीनें येथें मध्यें येऊन 'बेडूक' वगैरेसारखे 'पंकज' याचे अर्थ न होऊं देतां 'पंकज' ह्मणजे 'कमल' असा एकच अर्थ नियमित केला. ह्मणून 'पंकज' वगैरेसारख्या ज्या शब्दांमध्यें योग आणि रूढि या दोहोंचींही तत्त्वें दृग्गोचर होत असतात, त्यांना 'योगरूढ शब्द' असें ह्मणण्यांत येतें. (४) आतां चवथा प्रकार ह्मटला ह्मणजे यौगिकरूढ हा होय. व 'उद्भिद्' आदिकरून जे शब्द ते याचें उदाहरण होत. यांत यौगिक अर्थही असतो आणि रूढार्थही असतो, ह्मणून याला यौगिकरूढ असें ह्मणतात. 'उद्भिद्' यांतील 'उत्' आणि 'भिद्' हे जे अवयव त्यांच्या योगानें भूमीचें उद्भेदन करणारा असा यौगिक अर्थ बोधित होतो; व रूढीनें 'उद्भिद्' हा शब्द एका यागविशेषाचें नांवही होऊं शकतो; ह्मणून असल्या शब्दांना यौगिकरूढ असें नांव देण्यांत आलेलें आहे.

अशा रीतीनें शब्दांच्या चार प्रकारांचें हें जें निरूपण केलेलें आहे, त्यावरून समाख्या ह्मणजे यौगिकशब्द, व लिंगरूपी सामर्थ्य ह्मणजे रूढ शब्द, हे दोघांचे अर्थ आणि त्यामुळें त्या दोघांच्यामध्यें असलेला भेद, या गोष्टी लक्षांत घेण्यासारख्या आहेत. येथें अर्थसंग्रहांतील जें मूळ वर दिलेलें आहे, तें 'तेन समाख्यातोऽस्या भेदः' असें आहे. पण येथें टीकेंतील पाठ 'तेन समाख्यातो भेदः' असा आहे असें दिसतें. व याच्यापुढें 'यौगिकशब्दसमाख्यातो रूढ्यात्मकलिङ्गशब्दस्य भिन्नत्वात्' हें जें वाक्य येथील मूळामध्यें दिलेलें आहे, तेंही द्विरुक्तियुक्त आणि ह्मणून अनावश्यक असल्यामुळें कित्येक पुस्तकांतून गाळण्यांत आलेलें आहे.

असो. याप्रमाणें लिंग हें प्रमाण समाख्येपासून कसें भिन्न आहे हें दाखविल्यानंतर आणि लिंग याचा रूढि असाच अर्थ आहे असें सांगितल्यानंतर त्या लिंगप्रमाणाच्या रूढ्यात्मक अर्थानें शेषशेषिभाव कसा ठरविण्यांत येतो हें आतां यापुढें 'बर्हिर्देवसदनं दामि' या उदाहरणाच्या द्वारानें दाखविण्यांत येत आहे. मीमांसासूत्र अध्याय ३ पा. २ यांतील पहिल्याच अधिकरणामध्यें या प्रश्नाचा विचार करण्यांत आलेला आहे. 'बर्हिर्देवसदनं दामि' (आपस्तंब श्रौ. सू. प्र. १ प. २ खं. ३ सू. ११) याचा अर्थ 'देवांच्या आसनासाठीं मी दर्भांचें छेदन करतों' असा आहे. यावरून छेदनक्रियेचा प्रकाशक असा हा मंत्र आहे, असें दिसतें. तेव्हां छेदनसामर्थ्यरूपी लिंगावरून ह्या मंत्राचा छेदनक्रियेमध्यें विनियोग केला पाहिजे, असें प्राप्त होतें. आतां ज्या बर्हीचें छेदन करावयाचें आहे, ते बर्हि दोन प्रकारांनीं संभवतात. एक मुख्य अर्थानें आणि दुसरे गौण अर्थानें. त्यांपैकीं कुश, काश, इत्यादि जे दहा प्रकारचे दर्भ सांगितले आहेत, तो बर्हि याचा मुख्य अर्थ होय. आतां दर्भाच्यासारखीच उलप, वगैरे गवताची जी दुसरी जात आहे, त्यालाही दर्भसादृश्यामुळें 'बर्हिः' असा शब्द लावण्यांत येतो. परंतु तो गौणत्वानें ह्मणजे गुणसादृश्यावरून केलेल्या केवळ लक्षणेनेंच होय. ह्मणजे कुशकाशादि दशविध दर्भ हा बर्हिःशब्दाचा मुख्य रूढ अर्थ झाला. तेव्हां आतां येथें असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं, या दशविध दर्भांच्या छेदनाच्या वेळीं जसा 'बर्हिर्देवसदनं दामि' हा मंत्र ह्मणावयाचा, त्याचप्रमाणें उलपादि जें दुसरें गवत त्याचें छेदन करतांनाही या मंत्राचा विनियोग प्राप्त होतो कीं काय? असा प्रश्न उत्पन्न झाल्यानंतर या प्रश्नासंबंधानें या

अधिकरणामध्यें असा सिद्धांत ठरविण्यांत आलेला आहे कीं, रूढीनें 'बर्हिः' या शब्दाचा दशविधदर्भरूपी जो मुख्य अर्थ ठरविलेला आहे, तोच प्रथम शीघ्रत्वानें मनामध्यें उत्पन्न होतो. त्यामुळें पहिल्यानें प्राप्त झालेला जो मुख्य अर्थ त्याच्या ठिकाणीं मंत्राचा विनियोग प्रथम करण्यांत येतो. आणि अशा रीतीनें या मंत्रांतील जें रूढ्यात्मक लिंग तें चरितार्थ झाल्यामुळें पाठीमागून उशीरानें प्रतीत होणारा असा जो 'बर्हिः' या शब्दाचा उलपादिक गौण अर्थ त्याच्या ठिकाणीं या मंत्राचा विनियोग होऊं शकत नाहीं. सारांश, 'बर्हिर्देवसदनं दामि' या मंत्रांतील बर्हि या शब्दाच्या रूढ्यर्थानें प्रकट झालेलें जें लिंग तें फक्त दशविध दर्भांच्या छेदनाचेंच प्रकाशन करण्याला समर्थ असल्यामुळें कुश, काश, आदिकरून जे दशविध दर्भ त्यांच्याच छेदनाचें (लवनाचें) अंग हा मंत्र होऊं शकेल; आणि उलपादिकांच्या लवनाचें तो अंग होऊं शकणार नाहीं, हें *लिंगप्रमाणावरून सिद्ध झालें.* आणि अशाच रीतीनें कोणत्या मंत्राचा कसा *विनियोग करावा,* हें इतर स्थळींही अशाच प्रकारच्या लिंगावरून ठरवावें.

पूर्वीं सांगितल्याप्रमाणें लिंगाचें लक्षण काय व त्याच्या योगानें मंत्रांचे विनियोग कसे ठरविण्यांत येतात, हा येथील पहिल्या विभागांतील विषय येथपर्यंत विशद करून सांगण्यांत आला. आतां वाक्य, प्रकरण, स्थान आणि समाख्या, यांच्यापेक्षां लिंग हें प्रमाण अधिक प्रबळ कसें असतें, हें दाखविण्यांत येत आहे. या ठिकाणींही प्रधानमल्लनिबर्हणन्यायानें श्रुतिलिंगविरोधप्रसंगीं सांगितल्याप्रमाणें वाक्यापेक्ष्यां लिंगप्रमाण हें अधिक प्रबळ कसें आहे हें दाखविलें ह्मणजे झालें. त्याकरितां प्रकरण, स्थान आणि समाख्या, यांच्याहीपेक्षां तें प्रबळ कसें आहे, हें दाखवीत बसण्याची आवश्यकता नाहीं. तेव्हां वाक्यापेक्षां लिंग हें अधिक बलवान् आहे, एवढेंच जें सिद्ध करून दाखविणें जरूर आहे, त्याच्याकरतां 'स्योनं ते सदनं कृणोमि' हें उदाहरण या ठिकाणीं घेण्यांत आलेलें आहे.

मीमांसासूत्र अ. ३ पा. ३ यांतील अधि. ८ यांत या विषयाची चर्चा करण्यांत आलेली आहे. हा सगळा मंत्र येणेंप्रमाणें आहेः-"स्योनं ते सदनं कृणोमि घृतस्य धारया सुशेवं कल्पयामि । तस्मिन्सीदामृते प्रतितिष्ठ व्रीहीणां मेध सुमनस्यमानः ॥" (आप. श्रौतसूत्र प्र. २ प. ३ खं. १०). व याचें संस्कृतांतील रूपांतर येणेंप्रमाणें आहेः "भोः पुरोडाश, तव समीचीनं स्थानं

करोमि । तच्च स्थानं घृतस्य धारया सुष्ठु सेवितुं योग्यं कल्पयामि । भो व्रीहिसारभूत, त्वं समाहितमनस्कस्तस्मिन्समीचीने स्थान उपविश । तत्र स्थिरो भव ।" याचा मराठींतील अर्थ असा आहे कीं, 'हे पुरोडाश, मी तुझ्याकरतां एक चांगलें स्थान तयार करितों. तें स्थान तुपाच्या धारेच्या योगानें चांगलें सेवन करण्याला योग्य असें करितों. हे व्रीहींच्या सत्त्वापासून तयार झालेल्या पुरोडाशा, त्या चांगल्या स्थानाच्या ठिकाणीं तूं संतुष्ट मनानें बैस, व त्या ठिकाणीं स्थिर हो'. या मंत्राच्या उत्तरार्धाच्या सुरवातीलाच 'तस्मिन्' असें पद आहे. आणि तें 'तस्मिन्' ह्मणजे कोठें? अशी येथें आकांक्षा उत्पन्न होते. व ती आकांक्षा परिपूर्ण करण्याला 'यत्समीचीनं स्थानं कल्पयामि तस्मिन्' असा अन्वय लावावा लागतो. ह्मणजे 'तुझ्याकरितां मी एक समीचीन स्थान तयार करीत आहें. व तें स्थान तुपाच्या धारेच्या योगानें चांगलें सेवन करण्याला योग्य असें करतों.' असें ज्या पूर्वार्धामध्यें ह्मटलेलें आहे, त्याच्याशीं उत्तरार्धाचा एकवाक्यत्वानें संबंध जोडणें जरूर आहे. ह्मणजे पूर्वार्धातील वाक्य आणि उत्तरार्धांतील वाक्य हीं दोन भिन्न भिन्न वाक्यें असून 'तस्मिन्' याला असणाऱ्या आकांक्षेमुळें हीं दोन्ही वाक्यें मिळून एकच वाक्य झालेलें आहे, असें मानणें जरूर आहे. हा विषय मीमांसासूत्र अ. २ पा. १ यांतील एकवाक्यत्वलक्षणाच्या संबंधींच्या १४ व्या अधिकरणामध्यें विचाराकरितां घेण्यांत आला असून तेथें 'स्योनं ते सदनं कृणोमि घृतस्य धारया सुशेवं कल्पयामि तस्मिन्सीदामृते प्रतितिष्ठ व्रीहीणां मेध सुमनस्यमानः' हें सगळें मिळून एक वाक्य आहे, असें प्रस्थापित करण्यांत आलेलें आहे. तेव्हां (१) या मंत्राचा पूर्वार्ध आणि उत्तरार्ध हे दोन निरनिराळे मंत्र नसून या दोन्ही भागांनीं मिळून एकच वाक्य होत आहे, असें वर सांगितलेल्या कारणांनीं सिद्ध होतें. पण (२) 'स्योनं ते सदनं कृणोमि' या लिंगावरून हें पुरोडाशाच्या स्थानकरणाचें अंग आहे असें सिद्ध होतें. व 'तस्मिन्सीदामृते प्रतितिष्ठ' या लिंगावरून हें पुरोडाशाच्या प्रतिष्ठापनेचें अंग आहे असें सिद्ध होतें. पण या मंत्राचा पूर्वार्ध आणि उत्तरार्ध हे दोन्ही मिळून एक वाक्य आहे, असें पूर्वीं सिद्ध करून दाखविलेलें असल्याकारणानें हा सगळा मंत्र पुरोडाशाच्या स्थानकरणाचें अंग आहे, असें मानणें प्राप्त होतें. व त्याप्रमाणें (३) 'सर्वेण अनेन मंत्रेण स्थानं कर्तव्यम्' अशा प्रकारच्या एकाद्या कोणत्या तरी मंत्रविनियोजक श्रुतीची

आपल्याला कल्पना करावी लागते. त्याचप्रमाणें हा सगळा मंत्र पुरोडाशाच्या प्रतिष्ठापनेचें अंग आहे असेंही मानणें प्राप्त होत असल्यामुळें 'सर्वेण अनेन मंत्रेण पुरोडाशः स्थापनीयः' अशीही एक मंत्रविनियोजक श्रुति आपल्याला कल्पावी लागते.

परंतु असें आपण करूं लागलों, तर स्थानकरणाशीं ज्या उत्तरार्धाचा कांहीं संबंध नाहीं, त्या उत्तरार्धामध्यें स्थानकरणाचें सामर्थ्य आहे असें आपल्याला मानावें लागेल; व तसें केल्यावांचून सगळ्या मंत्राचा स्थानकरणाकडे विनियोग करणें योग्य होणार नाहीं. त्याचप्रमाणें या मंत्राच्या पूर्वार्धामध्यें पुरोडाशाच्या स्थापनेचा कांहींएक संबंध नाहीं; तो संबंध पूर्वार्धामध्यें आहे व पुरोडाशाच्या प्रतिष्ठापनाचें सामर्थ्य त्याच्यामध्यें आहे, असें आपल्याला मानावें लागेल; व तसें केल्यावांचून सगळ्या मंत्राचा पुरोडाशाच्या प्रतिष्ठापनेकडे विनियोग करणें योग्य होणार नाहीं. सारांश, वाक्यप्रमाणाच्या अनुरोधानें चालल्यास वाक्यापासून श्रुतीपर्यंत जाऊन पोहोंचण्याला (१) वाक्य, (२) लिंग व (३) श्रुति, अशा तीन पायऱ्या लागतील. आणि याच्याऐवजीं 'स्योनं ते सदनं कृणोमि' या लिंगावरून हा पूर्वार्धातील मंत्र एवढाच पुरोडाशाच्या स्थानकरणाचें अंग आहे असें मानिलें असतां (१) लिंग व (२) श्रुति, अशा फक्त दोनच पायऱ्या येथें लागतात. ह्मणजे या एका पायरीच्या अंतरामुळें श्रुतीला लिंगप्रमाण जास्त जवळ पडतें, आणि वाक्य हें प्रमाण एक पायरीनें दूर पडतें. ह्मणून या विप्रकर्षामुळें वाक्य आणि लिंग या प्रमाणांचा विरोध प्राप्त झाला असतां लिंग-प्रमाण हें जास्त बलवान् असल्यामुळें त्याच्या योगानें वाक्यप्रमाणाचा बाध होतो. तेव्हां हा सगळा मंत्र पुरोडाशाच्या सदनकरणाचें अंग व्हावें असें जें वाक्यप्रमाणावरून ठरूं लागत होतें, तें बाधित होऊन पहिल्या पूर्वार्धामध्यें 'सदनं कृणोमि' हें लिंग असल्यामुळें तेवढा पूर्वार्धच सदनकरणाचें अंग होतो, असें लिंगप्रमाणावरून येथें निश्चित करण्यांत येत आहे.

(४७) वाक्यनिर्वचनम् ।

समभिव्याहारो वाक्यम् । समभिव्याहारश्च साध्यत्वा-दिवाचकद्वितीयाद्यभावे । वस्तुतः शेषशेषिवाचकप-

द्वयोः सहोच्चारणम् । यथा 'यस्य पर्णमयी जुहूर्भवति न स पापं श्लोकं शृणोति' । अत्र पर्णता जुह्वोः समभिव्याहारादेव पर्णताया जुह्वङ्गत्वम् ।

न चानर्थक्यम्, अन्यथापि जुह्वाः सिद्धत्वादिति वाच्यम् । जुहूशब्देन तत्साध्यापूर्वलक्षणात् । तथा च वाक्यार्थः । पर्णतयावत्तहविर्धारणद्वारा जुह्वपूर्वं भावयेदिति । एवं च पर्णतया यदि जुहूः क्रियते तदेव तत्साध्यमपूर्वं भवति नान्यथेति गम्यत इति न पर्णताया वैयर्थ्यम् । अवत्तहविर्धारणद्वारेति चावश्यं वक्तव्यम् । अन्यथा स्रुवादिष्वपि पर्णतापत्तेः ।

सेयं पर्णता अनारभ्याधीतापि सर्वप्रकृतिष्वेवान्वेति न विकृतिषु । तत्र चोदकेनापि तत्प्राप्तिसंभवात्पौनरुक्त्यापत्तेः ।

श्रुत्यादि प्रमाणांच्या क्रमाप्रमाणें लिंगनिर्वचन झाल्यानंतर आतां वाक्यप्रमाणाच्या निरूपणाला सुरुवात करण्यांत येत आहे. त्यांत प्रथमतः वाक्याचें लक्षण देण्यांत येत आहे. तें असें कीं, 'समभिव्याहारो वाक्यम्'. यांतील 'समभिव्याहार' याचा अर्थ एकत्र उच्चारलें जाणें. पुढें 'समभिव्याहार' याला सहोच्चारण असा जो प्रतिशब्द दिलेला आहे, त्यावरूनही एकत्र आणि एकदम उच्चारिलें जाणें हाच अर्थ व्यक्त होतो. आतां सामान्य दृष्टीनें पाहिलें असतां ज्यांत कर्म, करण, संप्रदान, अपादान, अधिकरण, इत्यादिकांच्या वाचक अशा ज्या द्वितीयादिक विभक्ति त्या बहुधा प्रत्येक वाक्यामध्यें असतात. पण त्या असल्या तरच वाक्य होईल, आणि नसल्या तर तें वाक्य होणार नाहीं, असा 'वाक्य' याचा येथें अर्थ अभिप्रेत नाहीं. तर द्वितीयादिक विभक्ति नसतांनाही वाक्यत्व हें उपपन्न होऊं शकेल. समभिव्याहार, ह्मणजे सहोच्चारण, असलें ह्मणजे झालें. मग त्या अनेक शब्दांच्या सहोच्चारणामध्यें द्वितीयादिक विभक्ति आलेल्या असोत अगर नसोत. द्वितीयादि विभक्ति नसल्या, तरीही त्या सहोच्चरित शब्दांवर वाक्यत्वाचें लक्षण येऊं शकतें. आणि पुढें 'यस्य

पर्णमयी जुहूः’ असें जें वाक्यप्रमाणाचें उदाहरण दिलेलें आहे, त्यांतही वास्तविक पाहिलें असतां ‘पर्णतया जुहूं कारयेत्’ इत्यादि प्रकारचें द्वितीयाघटित असें वाक्य नाहीं. तरी पण ‘पर्णमयी जुहूः’ असें त्यांत पर्णमयी आणि जुहू या दोन शब्दांचें सहोच्चारण आहे. व या सहोच्चारणावरून किंवा समभिव्याहारावरूनच असा अर्थ निष्पन्न होतो कीं, यामध्यें ‘पर्णता’ हें अंग किंवा शेष असून ‘जुहू’ हा अंगी किंवा शेषी आहे. तेव्हां येथें द्वितीयादि विभक्ति नसतांही केवळ पर्णता आणि जुहू यांच्या समभिव्याहारावरूनच ‘पर्णता’ हें ‘जुहू’चें अंग आहे, असें निश्चित होतें. (अत्र हि न द्वितीयादिविभक्तिः श्रूयते, केवलं पर्णताजुह्वोः समभिव्याहारमात्रम् । तस्मादेव च पर्णताया जुह्वङ्गत्वम्—आपदेवी.)

‘समभिव्याहारश्च साध्यत्वादिवाचकद्वितीयाद्यभावेऽपि’ असा जो एक येथें पाठभेद आहे, त्याला अनुलक्षून वरील अर्थ लिहिण्यांत आलेला आहे. पण ज्यांत ‘अपि’ हें पद गाळलेलें आहे, असा दुसराही एक पाठ आहे; व तोच आपदेवीमध्यें घेतलेला असल्यामुळें त्या पाठाचा प्रस्तुत पुस्तकामध्येंही स्वीकार करण्यांत आलेला आहे. व हाच पाठ जास्त चांगला आहे. या पाठाच्या अनुरोधानें ‘साध्यत्वादिवाचकद्वितीयाद्यभावे सति शेषशेषिवाचकपदयोः सहोच्चारणं वाक्यम्’ असें वाक्याचें लक्षण निष्पन्न होतें. पण असें हें वाक्याचें चमत्कारिक लक्षण कां करण्यांत आलें आहे? शबरस्वामींनीं आपल्या भाष्यामध्यें (३-३-१४) ‘संहत्य अर्थमभिदधति पदानि वाक्यम्’ ‘एकार्थमनेकं पदं वाक्यम्’ अशीं जीं वाक्याचीं लक्षणें दिलीं आहेत, त्यांत द्वितीयादि विभक्तींचा अभाव असला पाहिजे अशी अट कोठें घातलेली नाहीं; व सामान्यतः नेहमीं वाक्यांमध्यें द्वितीयादि विभक्ति असतातही. असें असतांना द्वितीयाद्यभावघटित असें हें वाक्याचें लक्षण येथें कां करण्यांत आलें आहे, अशी येथें कोणालाही शंका उत्पन्न होणें साहजिक आहे. पण या शंकेचें समाधान असें आहे कीं, द्वितीयादिविभक्तिघटित असें ‘ऐन्द्र्या गार्हपत्यमुपतिष्ठते’ किंवा ‘व्रीहीनवहन्ति’ यांच्यासारखें एकादें वाक्य आपण घेतलें, तर हेंही एक विनियोजक अशा वाक्यप्रमाणाचें उदाहरण कां होऊं नये? कारण, ‘ऐन्द्र्या गार्हपत्यमुपतिष्ठते’ हेंही एक वाक्य आहेच. पण हें जरी एक वाक्य असलें, तरी त्यामध्यें ‘गार्हपत्यम्’ ही द्वितीया श्रुतिही आहे. तेव्हां त्या द्वितीया श्रुतीनें

ऐन्द्री ऋचेचा गार्हपत्याच्या उपस्थानाकडे विनियोग करून टाकल्यानंतर मग वाक्यप्रमाणानें विनियोग करावयाला काय शिल्लक राहिलेलें आहे? सारांश, ज्या ज्या वाक्यांतून द्वितीयादि विभक्तींचे प्रयोग येतील, तीं तीं वाक्यें 'प्रधानेन व्यपदेशा भवन्ति' या न्यायानें त्या त्या विभक्तिश्रुतींचीं उदाहरणें होणार, हें निश्चित असल्यामुळें मग विनियोजक वाक्याच्या प्रमाणाला विषय तरी कोणता शिल्लक उरणार? तर अर्थातच द्वितीयादि विभक्तींचे प्रयोग ज्यांत नाहींत, पण असें असूनही 'समभिव्याहारो वाक्यम्' हें वाक्याचें लक्षण ज्यांना लागू होतें, अशीं जीं वाक्यें उरतील, तींच विनियोजक वाक्यप्रमाणाचीं उदाहरणें होऊं शकतील. पण अशा प्रकारचीं वाक्यें कोणतीं? तर 'यस्य पर्णमयी जुहूः' 'अरुणया एकहायन्या गवा' 'स्वर्गकामो यजेत' इत्यादि वाक्यें हीं अशा प्रकारचीं वाक्यें होत. (न्यायरत्नमाला, अंगनिर्णय ६ पहा) यांमध्यें द्वितीयादि विभक्ति नसूनही शेष आणि शेषी यांचें सहोच्चारण असतें. म्हणून अशा ठिकाणींच फक्त वाक्यीय विनियोग होतो, असें जाणावें.

'यस्य पर्णमयी जुहूर्भवति न स पापं श्लोकं शृणोति' (तै. सं. कां. ३ प्र. ५ अनु. ८) याचा अर्थ असा आहे कीं, 'ज्याची पर्णमयी जुहू असते त्याला पाप श्लोक (अपकीर्ति) ऐकूं येत नाहीं', म्हणजे त्याची चांगली कीर्ति होते, असा याचा तात्पर्यार्थ होय. 'पर्णमयी' याचा अर्थ पर्णाची, म्हणजे पळसाच्या लाकडाची केलेली असा होय. ('तत्र संदेहः, किं खादिरता स्रुवे, पालाशता जुह्वां, प्रकृतौ निविशते, उत प्रकृतौ विकृतौ च इति' या अ. ३ पा. ६ सूत्र १ वरील भाष्यामध्यें 'पर्णता' म्हणजे 'पालाशता' असें शबरस्वामींनीं म्हटलेलें आहे. शिवाय, 'पलाशः किंशुकः पर्णो यज्ञियो रक्तपुष्पकः' असा कोशही आहे.) तेव्हां अशा प्रकारचा ज्याचा अर्थ आहे, त्या 'यस्य पर्णमयी जुहूः' इत्यादि वचनांमध्यें नेहमीं यागामध्यें लागणारी जी जुहू ती पर्ण म्हणजे जो पळस त्याच्या लाकडाची केलेली असावी असें वाक्यानें विधान केलेलें आहे. ('अव्यभिचरितक्रतुसंबंधवर्तीं जुहूमाश्रित्य तद्धेतुः पर्णवृक्षो वाक्येन विधीयते— 'या जुहूः सा पर्णमयी' इति।—जैमिनीयन्यायमाला ३-६-१)

पर्ण म्हणजे पलाशवृक्ष हा अर्थ कसा झाला याच्या संबंधानें तै. सं. काण्ड १ प्रपा. १ अनु. १ यामध्यें वत्सापाकरणासाठीं जी पलाशशाखा घ्यावयाला सांगितलेली आहे, तिच्या संबंधींच्या मंत्रावर भाष्य लिहीत असतां त्या प्रसंगानें

श्रीसायणाचार्यांनीं पुढीलप्रमाणें वर्णन दिलेलें आहे. तें असें—'पलाशशाखायाः प्राशस्त्यं ब्राह्मणे समाम्नातम्। "तृतीयस्यामितो दिवि सोम आसीत्। तं गायत्र्याहरत्। तस्य पर्णमच्छिद्यत। तत्पर्णोऽभवत्। तत्पर्णस्य पर्णत्वम्।" (ब्रा. का. ३ प्र. २. अ. १) तृतीयस्यां दिवि सोमलता पूर्वमासीत्। तां गायत्री आहरत्। तदाहरणाभिघातेन सोमस्य पर्णं भूमौ पतितम्। पक्षिरूपायाः गायत्र्याः पक्षः पतित इति केचित्। पतितस्य पलाशरूपेण आविर्भावात् तस्य वृक्षस्य पर्णनाम संपन्नम्। देवेषु परस्परं ब्रह्मतत्त्वं निरूपयत्सु पलाशवृक्षस्तत्तत्त्वमशृणोदित्येतादृशो ब्रह्मसंबन्धः। औपानुवाक्यकाण्डे जुह्वाः पर्णमयीत्वं विधिशेषेऽर्थवादे श्रूयते। "देवा वै ब्रह्मन्नवदन्त। तत्पर्ण उपाशृणोत्। सुश्रवा वै नाम। यस्य पर्णमयी जुहूर्भवति। न स पापं श्लोकं शृणोति" इति.

न चानर्थक्यम्.

वरील विवेचनामध्यें ही जुहू पळसाच्या लाकडाची करावी, असें सांगितलें आहे. याच्यावर कोणी अशी शंका काढील कीं, ही जुहू पळसाच्या लाकडाची ह्मणजे पर्णमयी, असावी असें जें तुह्मी ह्मणतां, तें तुमचें ह्मणणें निरर्थक आहे, कारण, ती पळसाच्या लाकडाचीच कशाला करावयाला पाहिजे? ती दुसऱ्याही कोणत्या एकाद्या लाकडापासून केली, ह्मणून काय हरकत आहे? तेव्हां ती जुहू दुसऱ्या लाकडापासून सिद्ध होणें शक्य असल्यामुळें ती पर्णमयी असावी हें तुमचें ह्मणणें निरर्थक आहे. अशी कोणी शंका काढली असतां त्याच्यावर प्रत्युत्तर असें आहे कीं, लौकिक दृष्टीनें ही शंका बरोबर आहे. व नुसत्या लौकिक दृष्टीनेंच पाहिलें, तर ही जुहू दुसऱ्या कोणत्याही लाकडानें करितां येणें शक्य असल्यामुळें तिचें पर्णमयीत्व हें विफल होईल खरें. परंतु हा नुसता लौकिक दृष्टीचाच विचार नाहीं; तर हा शास्त्रीय दृष्टीचा विचार आहे. आणि त्या दृष्टीनें पाहिलें असतां कांहीं तरी 'अपूर्व' उत्पन्न करण्यासाठींच येथें जुहूला पर्णमयीत्व सांगण्यांत आलेलें आहे, असें मानलें पाहिजे; ह्मणजे ही जुहू येथें जर पळसाच्या लाकडाचीच केलेली असेल, तरच त्या जुहूकडून 'अपूर्व' उत्पन्न होईल; नाहीं तर दुसऱ्या एकाद्या लाकडाची जुहू तयार केल्यास त्यापासून 'अपूर्व' उत्पन्न होणार नाहीं. ह्मणून ही जुहू पळसाच्या लाकडाचीच केली पाहिजे, असें निश्चित होतें. आणि ह्मणून अशा दृष्टीनें पाहतां 'पर्णमयी जुहूः' एवढयाचा वाक्यार्थ असा होतो कीं, 'पर्णतया अवत्तहविर्धारणद्वारा जुह्वपूर्व

भावयेत्'. एकंदर जो हविर्भाग असतो त्यांतील अंशअंशानें विभाग करून घेतलेला जो हविर्भाग (अवत्तहविः अव—दो—खंडने—कर्मणि—क्तः) त्याचें धारण करण्याला जुहू ही क्रतूमध्यें उपयोगी पडत असते; ह्मणून अवत्तहविर्धारणद्वारा पर्णतेच्या योगानें जुहूपासून उत्पन्न होणारें जें अपूर्व तें साधावें, असा याचा एकंदर वाक्यार्थ झाला. सारांश, पळसाच्या लाकडाचीच जर जुहू केली, तरच त्या जुहूपासून साध्य होणारें जें अपूर्व तें उत्पन्न होतें; एरवीं तें उत्पन्न होत नाहीं. आणि असें असल्यामुळें पळसाच्या लाकडाचीच जुहू करावी, असें जें जुहूच्या संबंधानें पर्णतेचें विधान केलेलें आहे, त्याला वैयर्थ्य प्राप्त होत नाहीं.

'यस्य पर्णमयी जुहूः' या वाक्याचा अर्थ 'पर्णतया अवत्तहविर्धारणद्वारा जुहूपूर्वं भावयेत्' असा होतो, असें वर सामान्यतः सांगितलें आहे. तो अर्थ कसा निष्पन्न होतो, हें पुढें दिलेल्या एका टीकेमधील उताऱ्यावरून विशेष रीतीनें लक्षांत येण्यासारखें आहे. "यद्यपि पर्णमयी जुहूर्भवतीतिवाक्ये जुहूपदस्य जुहूपूर्वलक्षणायां पर्णमयत्वान्वयानुपपत्तिस्तथापि पर्णताजुह्वोः सहोच्चारणबलेन 'पर्णतया जुहूं कुर्या'दिति यत् श्रुतिवाक्यं कल्पनीयं तत्रैव जुहूपदे जुहूपूर्वं नाम जुहूकरणकहोमसाध्यापूर्वं लक्षणया स्वीकर्तव्यम् । तेन 'पर्णतया जुहूपूर्वं (नाम जुहूकरणकहोमसाध्यापूर्वं) भावयेत्' इति वाक्यार्थोऽवसितो भवति ।" इतका अर्थ झाल्यानंतर मग ही जुहू होमामध्यें कशाला लागते, असा प्रश्न उत्पन्न होतो. व त्याचें उत्तर असें कीं, अग्नीमध्यें प्रक्षेप करीपर्यंत हविर्भागाचें धारण करण्याकरितां ही जुहू लागते. तर मग हविर्धारणासाठीं लागणारी जुहू जर या विधिवचनाप्रमाणें पर्णमयी असली पाहिजे, तर स्रुवादिक ज्या दुसऱ्या पळ्या यज्ञांत लागतात, त्याही हविर्धारणाचें कार्य करीत असल्यामुळें त्याही पळसाच्याच केल्या पाहिजेत, असें प्राप्त होत नाहीं काय? तेव्हां स्रुवादिकांवर जी अतिव्याप्ति अशा रीतीनें जाऊं लागते, तिचें निवारण करण्याकरितां 'अवत्त' हें विशेषण 'हविर्धारणा'च्या पूर्वीं लावण्यांत आलेलें आहे. शिवाय

वैकङ्कती ध्रुवा प्रोक्ता आश्वत्थी चोपभृन्मता ।
जुहूः पलाशकाष्ठस्य खादिरस्य स्रुवो मतः ॥

या वचनामध्यें स्रुवादिक या निरनिराळ्या लाकडांच्या करण्याविषयीं

सांगितलेलें असल्यामुळेंही त्यांच्या ठिकाणीं पर्णमयत्वाची प्राप्ति येऊं शकत नाहीं, हें उघड आहे.

अवत्तहविर्धारण.

आतां वरील अर्थ करतांना 'अवत्तहविर्धारणद्वारा' हे जे शब्द घातलेले आहेत, ते अवश्य तेथें घातले पाहिजेत. नाहीं तर स्रुक्, स्रुवा इत्यादिक दुसऱ्या ज्या पळ्या असतात, त्याही पळसाच्या लाकडाच्याच केल्या पाहिजेत कीं काय, अशी शंका उत्पन्न होईल. पण क्रतूमध्यें स्रुक्स्रुवादिक ह्या ज्या पळ्या असतात, त्या फक्त आज्यादिक द्रवद्रव्यामधून अवदान घेण्याच्या कामीं ('स्रुवेणावद्यति' इत्यादि वाक्यांत सांगितल्याप्रमाणें) क्रतूमध्यें उपयोगी पडत असतात. आणि जुहू ही अवत्तहविर्धारणद्वारानें क्रतूमध्यें उपयोगी पडत असते. स्रुवा ही हवि अवत्त (खंडित, छेदित, विभक्त) करीत असते. आणि जुहू ही अवत्त करून घेतलेल्या हवीचें आपल्यामध्यें धारण करिते. असा या दोहोंमध्यें फरक आहे. तेव्हां अवत्तहविर्धारणद्वारानें जी उपयोगी पडणारी तीच फक्त पर्णमयी असावी, असा अभिप्राय आहे. ह्मणून 'पर्णमयी जुहूः' याचा 'पर्णतया अवत्तहविर्धारणद्वारा जुहूपूर्वं भावयेत्' असा अर्थ करितांना 'अवत्तहविर्धारणद्वारा' हे शब्द मुद्दाम घालण्यांत आलेले आहेत. आणि ह्मणून त्या योगानें स्रुवादिकांवर येणाऱ्या पर्णतेची अतिव्याप्ति दूर होते. जुहूचा आकार अरत्निमात्रदैर्घ्यहंसमुखत्वत्वग्बिलत्वादिरूप असा असतो, असें वर्णन देण्यांत आलेलें आहे. स्रुवा आणि जुहू यांच्या स्वरूपांमध्यें आणि कार्यांमध्यें जो फरक असल्याचें वर सांगितलें आहे, त्या संबंधानें मीमांसापरिभाषेंतील पुढील उताऱ्यावरूनही पुष्कळ प्रकाश पडण्यासारखा आहे. तो उतारा असाः—'स्रुवेणावद्यती' त्यवदानसामान्यशेषत्वावगमेऽपि स्रुवस्य सामर्थ्यरूपाल्लिङ्गादाज्यसांनाय्यादिद्रवद्रव्यस्यावदानविशेषाङ्गत्वम् । स्रुवेण पुरोडाशावदानस्य कर्तुमशक्यत्वात् ।

अनारभ्याधीत.

अनारभ्याधीत हें जें एक नवीन नांव आतां येथील पुढील वाक्यांत उपयोगांत आणण्यांत येत आहे, त्याचे घटक अवयव अन्+आरभ्य+अधीत असे आहेत. यांपैकीं आरभ्य+अधीत ह्मणजे कोणत्या तरी एकाद्या यागविशेषाला प्रारंभ करून त्या प्रकरणामध्यें जें कांहीं सांगितलेलें असतें, तें

आरभ्याधीत होय. पण अशा रीतीनें कोणत्या तरी प्रकरणाला प्रारंभ करून त्यामध्यें जें सांगितलेलें नसतें, तर प्रकरणाच्या संबंधावांचून जें उगीच मध्येंच कोठें तरी एकादें विधान केलेलें असतें, किंवा जो एकादा विधि सांगितलेला असतो, त्याला अनारभ्याधीत असें ह्मणतात. (जै. सू. अ. ३ पा. ४ सूत्र २० पहा). वेदामध्यें अग्न्याधान, सायंप्रातरग्निहोत्रहोम, दर्शपूर्णमास, चातुर्मास्य, इत्यादि अनेक याग सांगितलेले आहेत. व ते कसे करावेत याच्याबद्दलचीं विधानेंही त्यांच्या त्यांच्या प्रकरणांतून सांगितलेलीं आहेत. या गोष्टी सांगण्याची वेदामध्यें जी पद्धत आहे, तिच्या सोईसाठीं यागाचे प्रकृति आणि विकृति असे दोन विभाग करण्यांत आलेले आहेत. त्यांपैकीं प्रकृतीमध्यें एकादा याग कसा करावा, याबद्दलच्या सर्व अंगांचें यथास्थित वर्णन करण्यांत आलेलें असतें. व त्याच्या ज्या कांहीं निरनिराळ्या विकृति असतात, त्यांमध्यें त्या विकृतींच्या संबंधाचीं सर्व अंगें सांगण्यांत आलेलीं नसतात; तर त्या विकृतींत जेवढे नवीन आणि विशेष भाग असतील, तेवढेच सांगण्यांत आलेले असतात; व त्या यागांतील बाकीच्या ज्या सामान्य गोष्टी त्या प्रकृतींतल्याप्रमाणेंच विकृतींमध्यें कराव्या, असें सांगितलेलें असतें. हीच गोष्ट पर्यायवाचक शब्दांनीं सांगावयाची झाल्यास प्रकृतीमध्यें मुख्य याग कसा करावा याच्याबद्दलचा उपदेश करण्यांत आलेला असतो. व तींच मुख्य यागांतील अंगें विकृतीमध्यें प्रकृतींतल्याप्रमाणें करण्यांत यावींत, असा मग विकृतीमध्यें अतिदेश करण्यांत येतो. प्रकृतियागामध्यें काय व कसें करावें हें सांगणारीं जीं वाक्यें असतात, तीं प्रकृतिवाक्यें होत; आणि प्रकृतींतल्याप्रमाणेंच विकृतीमध्यें करावें, असें सांगणारीं जीं वाक्यें असतात, त्यांना चोदकवाक्यें असें ह्मणतात; व यालाच अतिदेश असेंही नांव देण्यांत येतें. जैमिनीय न्यायमालाविस्तरामध्यें उपदेश आणि अतिदेश यांच्याबद्दलचें निरूपण थोडक्यांत पुढीलप्रमाणें करण्यांत आलेलें आहेः—यत्रापेक्षितस्यार्थजातस्य प्रतिपादको ग्रन्थसंदर्भः पठ्यते, स उपदेशः । अतिदेशस्तु पूर्वाचार्यैरेवं दर्शितः—

> अन्यत्रैव प्रणीतायाः कृत्स्नाया धर्मसंततेः ।
> अन्यत्र कार्यतः प्राप्तिरतिदेशोऽभिधीयते ॥ इति
>
> प्राकृतात्कर्मणो यस्मात्तत्समानेषु कर्मसु ।
> धर्मोपदेशो येन स्यात्सोऽतिदेश इति स्मृतः ॥ इति च ।

दर्शपूर्णमासादिक प्रकृतियागांमध्यें त्या त्या यागांतील धर्मांचें वर्णन सविस्तर रीतीनें करण्यांत आलेलें असतें. परंतु सौर्य, श्येन, ऐन्द्राग्न, इत्यादि विकृतियागांना त्यांत करावयाच्या धर्मांची आकांक्षा असते. त्या यागांमधून त्यांचे धर्म सांगितलेले नसतात. तेव्हां या सौर्य, श्येन, ऐन्द्राग्न, इत्यादि वैकृत यागांना कांहीं धर्म आहेत किंवा नाहींत, आणि असले तर ते कोणते आणि त्यांचें अनुष्ठान कसें करावयाचें, अशा प्रकारची आकांक्षा त्यांच्या ठिकाणीं उत्पन्न होते. अशा प्रसंगीं प्रकृतियागामध्यें जे धर्म सांगितलेले असतील, तेच विकृतीमध्यें करावे, असें चोदकवाक्यांनीं किंवा अतिदेशानें सांगण्यांत येतें, व अशा रीतीनें विकृतींची आकांक्षा परिपूर्ण करण्यांत येते. प्रकृति आणि विकृति यांच्या संबंधाची थोडीबहुत कल्पना येण्याकरितां त्यांच्या संबंधाचें हें वर्णन सामान्य शब्दांनीं येथें देण्यांत आलेलें आहे. यांचीं शास्त्रीय परिभाषेंतील लक्षणें पुढील प्रतीकामध्यें देण्यांत येणारच आहेत. त्यांवरून त्यांचें स्पष्ट स्वरूप लक्षांत येईल. परंतु तूर्त त्यांचें येथें जें वर्णन दिलेलें आहे, त्यावरून अनारभ्याधीत अशा वाक्यांचा या प्रकृतिवाक्यांशीं आणि विकृतिवाक्यांशीं कसा संबंध असतो, एवढेंच येथें आपल्याला तूर्त समजून घ्यावयाचें आहे. दर्शपूर्णमासासारख्या एकाद्या प्रकृतियागाचें प्रकरण चाललें असतां त्या प्रकरणामध्यें जे विधि सांगण्यांत आलेले असतील, त्यांचा त्या प्रकृतियागाशीं अन्वय व्हावा, हें उचितच आहे. व अतिदेशानें ते विकृतीमध्यें जावे, असें सांगितलेलें असल्यामुळें ते धर्म विकृतीमध्येंही जाऊं शकतील. व हें सगळें वर वर्णन केलेल्या पद्धतीप्रमाणें अगदीं सरळच आहे. पण आतां कोणत्याही यागाच्या प्रकरणाला अनुलक्षून पठित न केलेले असे जे अनारभ्याधीत विधि असतात, त्यांची व्यवस्था कशी करावयाची, हा येथें प्रश्न आहे. असले अनारभ्याधीत विधि जे कित्येक आढळतात, त्यांचा जैमिनिसूत्र अ. ३ यांतील ४, ५, ६, इत्यादि पादांतील कांहीं अधिकरणांमध्यें एकत्र समावेश करण्यांत आला असून त्यांचा कोठें कसा अन्वय करावा, याच्याबद्दलची त्या त्या अधिकरणांच्या द्वारानें मीमांसा करण्यांत आलेली आहे. त्यापैकीं ६ व्या पादांत 'यस्य पर्णमयी जुहूः' या मंत्राच्या संबंधींचें पहिलेंच अधिकरण आहे. 'यस्य पर्णमयी जुहूः' हा एक अनारभ्याधीत असा मंत्र आहे; ह्मणजे हा मंत्र दर्शपूर्णमासादिक कोणत्याही यागाच्या प्रकरणामध्यें पठित नसून तो स्वतंत्र रीतीनें दिला गेलेला

आहे. त्यामुळें या मंत्रामध्यें पर्णमयी जुहू असावी, असा जो हा एक विधि सांगण्यांत आलेला आहे, त्याचा अन्वय कोठें करावा, असा प्रश्न उत्पन्न झाला असतां जुहू ही प्रकृतियागामध्यें आणि विकृतियागामध्यें अशी दोन्ही ठिकाणींही लागत असल्यामुळें या दोन्हीही प्रकारच्या यागांतून पर्णमयी जुहू असावी या विधीचा अन्वय करणें स्वाभाविक रीतीनें प्राप्त होतें. परंतु (पूर्वपक्षाच्या दृष्टीनें) असें प्राप्त झालें असतां त्याच्या संबंधानें असा सिद्धांत ठरविण्यांत आलेला आहे कीं, ह्या विधीचा फक्त सर्व प्रकृतियागांमध्येंच अन्वय करावा, आणि विकृतीमध्यें तो अन्वय करूं नये. कारण, विकृतीमध्यें जुहू ही पर्णमयी असावी किंवा कशी असावी हा प्रश्न नंतरचा आहे. पण आधीं जुहूचा प्रवेश विकृतीमध्यें कोठून होतो? तर प्रकृतीमध्यें जी जुहू हविर्धारणाच्या आश्रयत्वानें सांगितलेली असते, ती चोदकवाक्याच्या द्वारानें प्रकृतीमधून विकृतीमध्यें प्राप्त होते. (पर्णवाक्यात्पर्णताया यावत्क्रतुप्रवेशे जुहूर्द्वारम् । सा च जुहूः प्रकृतावेव विहिता विकृतिषु सर्वत्रातिदिश्यते ।–जै. न्या. माला पृ. २०१). तेव्हां आतां असें जर आहे, तर जुहूच्या बरोबरच जुहूचें पर्णमयीत्वही अतिदेशानें विकृतीमध्यें प्राप्त होऊं शकेल. आणि अशा रीतीनें जुहूचें पर्णमयीत्व हें विकृतीमध्यें चोदकाच्या द्वारानें प्राप्त होत असतां तें तेथें जर या अनारभ्याधीत विधीच्या द्वारानें फिरून आणलें जाईल, तर पुनरुक्ततेचा दोष त्याच्यावर येऊं लागेल. यासाठीं या अनारभ्याधीत विधीनें सांगितलेली जी ही पर्णता, तिचा फक्त सर्व प्रकृतींमध्येंच अन्वय करावा आणि विकृतींमध्यें करूं नये, हेंच योग्य होय.

---

(४८) प्रकृतिविकृतिलक्षणम् ।

यत्र समग्राङ्गोपदेशः सा प्रकृतिः । यथा दर्शपूर्णमासादिः । तत्प्रकरणे सर्वाङ्गपाठात् । यत्र न सर्वाङ्गोपदेशः सा विकृतिः । यथा सौर्यादिः । तत्र कतिपयाङ्गानामतिदेशेन प्राप्तत्वात् । अनारभ्यविधिः सामान्यविधिः ।

येथें प्रकृतीचें लक्षण असें देण्यांत आलेलें आहे कीं, 'यत्र समग्राङ्गोपदेशः सा प्रकृतिः'; ह्मणजे जेथें एकाद्या यागाच्या सगळ्या अंगांचा उपदेश केलेला असतो, ती प्रकृति होय. उदाहरणार्थ, दर्शपूर्णमासादि ही प्रकृति होय. कारण, या दर्शपूर्णमासादिकांच्या प्रकरणामध्यें त्या यागांचीं जीं सर्व कांहीं अंगें ह्मणजे जे सर्व कांहीं धर्म, ते सांगितलेले असतात. आणि त्यांना आतां कथंकर्तव्यतेच्या संबंधानें कोणतीही आकांक्षा शिल्लक राहिलेली नसते. याच्या उलट जेथें एकाद्या यागाला लागणाऱ्या सर्व अंगांचा उपदेश सांगितलेला नसतो, ती विकृति होय. सौर्य, श्येन, ऐन्द्राग्न, इत्यादि हीं या विकृतियागाचीं उदाहरणें होत. या यागांच्या प्रकरणांमध्यें त्या यागांना लागणाऱ्या सगळ्या अंगांचा उपदेश केलेला नसतो, व ह्मणून तीं अंगें कशीं सिद्ध करावीं अशाबद्दलची आकांक्षा तेथें उत्पन्न होत असते. आणि ती आकांक्षा परिपूर्ण करण्याकरितां प्रकृतींतील अंगांचा विकृतीमध्यें अतिदेशानें प्रवेश करावा लागतो. व ह्मणून अशा यागांना विकृति असें नांव देण्यांत आलेलें आहे.

या प्रकृतिविकृतींच्या संबंधानें कपर्दिस्वामींनीं आपस्तंब सूत्रांमधील ३१ व्या सूत्रावरील भाष्यामध्यें पुढीलप्रमाणें स्पष्टीकरण केलेलें आहे:—

येषां प्रधानानां श्रुत्याद्यवगतशेषत्वैः पदार्थैः कल्पितः उपकारः कथमंशपूरकस्ताः प्रकृतयः । ततश्च विकृतयः कथमंशपूरकमुपकारं गृह्णीयुः । विकृत्यपेक्षं हि प्रकृतित्वम् । येषां चाविहितेतिकर्तव्यतानामन्यत्र विहितेनोपकारेण कथमंशः पूर्यते ता विकृतयः । विकृतिष्वपि यासां स्वप्रकरणसमाम्नानावगतशेषत्वैः पदार्थैः कल्पितोपकारेण सहातिदेशप्राप्तप्राकृतोपकारस्य साकाङ्क्षत्वं कल्पयित्वैकत्वमापद्य तेनैवोपकारेण कथमंशः पूर्यते ता विकृतयोऽप्यात्मीयसदृशचोदनाविहितकर्मभ्यस्तमात्मीयमुपकारं प्रयच्छन्ति । अन्यापेक्षया ताः प्रकृतयः । एवं च काश्चित्प्रकृतय एवाग्निहोत्रदर्शपूर्णमासज्योतिष्टोमाः । काश्चिद्विकृतयः प्रकृतयश्च । यथा वैश्वदेवाग्नीषोमीयपशुप्रमथनिकाग्न्यद्वादशाहादयः । काश्चिद्विकृतय एव यथा कुण्डपायिनामयनेऽग्निहोत्रसौर्यवायव्यपशूद्भित्पौण्डरीकादयः ।

आतां प्रकृति आणि विकृति हे जे दोन भेद येथपर्यंत सांगितले, त्या दोन्हींच्याही संबंधाचीं वाक्यें त्यांच्या त्यांच्या प्रकरणामध्यें पठित झालेलीं असतात. परंतु अनारभ्याधीत असे जे विधि असतात, ते कोणत्याही प्रकरणाच्या संबंधांत पठित झालेले नसून त्यांचें स्वतंत्र रीतीनें विधान करण्यांत आलेलें असतें.

ह्मणून अशा अनारभ्याधीत विधींना सामान्य विधि असें मानण्यांत येतें. पण तो सामान्य विधि असला, तरी 'यस्य पर्णमयी जुहूः' यांतील तो सामान्य विधि फक्त सर्व प्रकृतींच्या ठिकाणींच कां प्रवेश करूं शकतो आणि विकृतींच्या ठिकाणीं तो कां प्रवेश करूं शकत नाहीं, हें वर दाखविण्यांत आलेलें आहे.

(४९) वाक्यं प्रकरणादिभ्यो बलवत् ।

तदिदं वाक्यं प्रकरणादिभ्यो बलवत् । अत एव 'इन्द्राग्नी इदं हविः' इत्यादेरेकवाक्यत्वाद्दर्शाङ्गत्वं न तु प्रकरणाद्दर्शपूर्णमासाङ्गत्वम् ।

वर सांगितलेल्या रीतीनें वाक्यप्रमाणाचें निर्वचन करून झाल्यानंतर आतां तें वाक्यप्रमाण प्रकरणादिकांपेक्षां कसें प्रबळ असतें, हें 'इन्द्राग्नी इदं हविः' इत्यादि मंत्रांच्या उदाहरणावरून सिद्ध करून दाखविण्यांत येत आहे. (जै. सू. अ. ३ पा. ३ अधि. ९ पहा). दर्शपूर्णमासयागाच्या प्रकरणामध्यें सूक्तवाक या नांवाचा एक अनुवाक आहे. त्यांतील मंत्र ह्मणून 'सूक्तवाकेन प्रस्तरं प्रहरति' या वाक्यांत सांगितल्याप्रमाणें प्रस्तर, ह्मणजे जी एक दर्भमुष्टि, तिचा अग्नीमध्यें प्रक्षेप करावयाचा असतो. त्यामध्यें अग्निदेवतेला उद्देशून 'त्वं सूक्तवागसि' असें ह्मटलेलें आहे, ह्मणून याला सूक्तवाक अशी संज्ञा देण्यांत आलेली आहे. त्या सूक्तवाकामध्यें पुढीलप्रमाणें वाक्यें आलेलीं आहेतः—"(१) अग्नीषोमाविदं हविरजुषेताम्, अवीवृधेताम्, महो ज्यायोऽक्राताम्. (२) इन्द्राग्नी इदं हविरजुषेताम्, अवीवृधेताम्, महो ज्यायोऽक्राताम्" इति. या वाक्यांमधील दोन विभाग स्पष्ट आहेत. पहिला विभाग अग्नि आणि सोम या देवतांना उद्देशून ह्मटलेला आहे, व दुसरा विभाग इन्द्र आणि अग्नि या देवतांना उद्देशून ह्मटलेला आहे. हे दोन्हीही विभागांचे मंत्र दर्शपूर्णमासयागाच्या प्रकरणामध्यें पठित आहेत, हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. दर्श आणि पूर्णमास यांपैकीं दर्श ह्मणजे ज्या दिवशीं चंद्र आणि सूर्य हे एकत्र असलेले दिसतात (एकत्रस्थितचंद्रार्कदर्शनात् दर्श उच्यते); तो दर्श होय. व ज्या दिवशीं चंद्र पूर्ण होतो, तो पूर्णमास होय. यावरून 'अग्नीषोमौ' आणि 'इन्द्राग्नी' या ज्या दोन दोन देवता एकेका विभागात्मक मंत्रामध्यें

सांगितलेल्या आहेत, त्यांपैकीं चंद्र हा पौर्णिमेच्या दिवशीं पूर्णत्वानें दिसत असल्यामुळें पूर्णमासयागाला 'अग्नीषोमौ' या देवता वरील लिंगप्रमाणावरून निश्चित करण्यांत आलेल्या आहेत. व दर्श ह्मणजे अमावास्या या दिवशीं चंद्र नसल्यामुळें या लिंगावरून 'इन्द्राग्नी' या देवता दर्शयागाला निश्चित करण्यांत आलेल्या आहेत. ही या देवतांच्या संबंधींची व्यवस्था जै. सू. अ. ३ पा. २ यांतील ६ व्या अधिकरणामध्यें करण्यांत आलेली आहे. पण या देवतांच्या बाबतींत 'अग्नीषोमौ' या पूर्णमासाच्या देवता व 'इन्द्राग्नी' या दर्शयागाच्या देवता अशी जरी व्यवस्था वर सांगितलेल्या अधिकरणांत करण्यांत आलेली असली, तरी 'इदं हविरजुषेताम्' इत्यादि जो मंत्रभाग प्रत्येकांत अवशिष्ट राहिलेला आहे, त्याची व्यवस्था कशी करावयाची, असा प्रश्न उत्पन्न होतो. तेव्हां या संबंधानें पूर्वपक्षी असें ह्मणतो कीं:—'इदं हविरजुषेताम्' इत्यादि हे जे वरील दोन मंत्रांतील दोन अवशिष्ट भाग आहेत, ते दर्शपूर्णमासयागाच्या प्रकरणामध्यें पठित केले गेलेले असल्यामुळें त्या प्रकरणरूपी प्रमाणाच्या बलावरून असेंच ठरविलें पाहिजे कीं, दर्शयागाच्या वेळीं 'इन्द्राग्नी इदं हविरजुषेताम्' हा मंत्र सगळा ह्मणून शिवाय दुसऱ्या मंत्रांतील 'अग्नीषोमौ' हें पद गाळून त्याच्या पुढील 'इदं हविरजुषेताम्' इत्यादि अवशिष्ट भाग ह्मटला जावा; व त्याचप्रमाणें पूर्णमासयागाच्या वेळीं 'अग्नीषोमाविदं हविरजुषेताम्' हा मंत्र सगळा ह्मणून शिवाय दुसऱ्या मंत्रांतील 'इन्द्राग्नी' हें पद गाळून त्याच्या पुढील 'इदं हविरजुषेताम्' इत्यादि अवशिष्ट भाग म्हटला जावा. आणि असें केलें ह्मणजेच हे मंत्र या दर्शपूर्णमासयागाचे शेष आहेत, असें जें प्रकरणावरून ठरत आहे, तें यथार्थ होईल.

परंतु याच्यावर सिद्धान्ती असें ह्मणतो कीं:—असें करितांना तुह्मी काय करीत आहां? तर 'अग्नीषोमौ' या मंत्राच्या पुढें 'इदं हविरजुषेताम्' इत्यादिक जीं अवशिष्ट पदें आहेत, त्यांचा दर्शयागाचे वेळीं 'अग्नीषोमौ' हें पद गाळून 'इन्द्राग्नी' याच्याशीं तुह्मी अन्वय करूं पहात आहां. पण असा अन्वय प्रत्यक्ष श्रुतीनें सांगितलेला नाहीं. तेव्हां हा अन्वय जुळवून आणण्याकरितां तुह्मांला काय काय करावें लागेल? तर प्रथमतः (१) प्रकरणाच्या जोरावर ह्या अन्वयाच्या स्वरूपाचें एक (२) वाक्य कल्पावें लागेल. व त्या वाक्यावरून 'इदं हविरजुषेताम्' या मंत्रामध्यें इन्द्राग्नी या देवतांचें प्रकाशन

करण्याचें सामर्थ्य आहे अशा प्रकारचें एक (३) लिंग तुह्मांला कल्पावें लागेल. व मग त्या लिंगप्रमाणावरून 'या मंत्रभागानें इन्द्राग्नींच्या संबंधाची क्रिया करावी' अशी एक (४) श्रुति तुह्मांला कल्पावी लागेल. आणि मग या श्रुतीच्या जोरावर अखेरीस तुह्मांला 'इदं हविरजुषेताम्' या मंत्राचा 'इन्द्राग्नी' या देवतांकडे (५) विनियोग करितां येईल. ह्मणजे तुमच्या या ह्मणण्या-प्रमाणें प्रकरणाच्या प्रमाणापासून विनियोगापर्यंत जाऊन पोहोंचण्याला (१) प्रकरण, (२) वाक्य, (३) लिंग, (४) श्रुति आणि (५) विनियोग, अशा पांच पायऱ्या लागतात.

आतां याच प्रश्नाचा वाक्यप्रमाणाच्या दृष्टीनें आपण विचार करूं लागलों, तर 'अग्नीषोमौ, इदं हविरजुषेताम्' या ठिकाणीं 'अग्नीषोमौ' आणि 'इदं हविरजुषेताम्' या दोघांचा एकवाक्यत्वानें अन्वय प्रत्यक्ष श्रुतीनेंच सांगितलेला आहे. तेव्हां आतां या वाक्यप्रमाणावरून विनियोगापर्यंत जावयाचें झाल्यास (१) वाक्य, (२) लिंग, (३) श्रुति आणि (४) विनियोग, एवढ्या फक्त चारच पायऱ्या लागतात. ह्मणून वाक्यापेक्षां प्रकरण हें जास्त प्रकृष्ट (दूर) असल्यामुळें वाक्यानें प्रकरणाचा बाध होतो, हें प्रस्थापित झालें. व त्यामुळें पूर्वपक्षांत प्रकरणानें ठरविलेला निर्णय बाधित होऊन अखेरीस वाक्यप्रमाणावरून असें निश्चित करण्यांत येत आहे कीं, 'अग्नीषोमौ, इदं हविरजुषेताम्' हें एकवाक्य असल्यामुळें हा मंत्र सबंद दर्शपूर्णमासाचा शेष नसून तो फक्त एकट्या पूर्णमासाचाच शेष (अंग) होऊं शकतो; त्याचप्रमाणें 'इन्द्राग्नी, इदं हविरजुषेताम्' हा मंत्रही सबंद दर्शपूर्णमासाचा शेष नसून तो फक्त एकट्या दर्शयागाचाच शेष (अंग) होऊं शकतो.

(५०) प्रकरणनिरूपणम् ।

उभयाकांक्षा प्रकरणम् । यथा प्रयाजादिषु 'समिधो यजति' इत्यादिवाक्ये फलविशेषस्यानिर्देशात् समिद्यागेन भावयेदिति बोधानन्तरं किमित्युपकार्याकांक्षा । दर्शपूर्णमासवाक्येऽपि 'दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गं भावये'-दिति बोधानन्तरं कथमित्युपकारकाकांक्षा । इत्थं चोभयाकांक्षया प्रयाजादीनां दर्शपूर्णमासाङ्गत्वम् ।

वाक्यप्रमाणानंतरचें जें प्रकरणरूपी प्रमाण त्याचें येथें निरूपण करण्यांत येत आहे. त्या प्रकरणाचें लक्षण 'उभयाकांक्षा प्रकरणम्' अशा रीतीनें करण्यांत आलेलें आहे. वाक्यैकवाक्यता ह्मणजे प्रकरण असें प्रकरणाचें स्वरूप आणखीही निराळ्या एका रीतीनें वर्णन करण्यांत आलेलें आहे. कोणाचा कोणाशीं शेषशेषिभाव आहे हें ठरवून शेषीच्या ठिकाणीं शेषाचा विनियोग करणें हें जें विनियोगविधीचें कार्य तें करण्याच्या कामांत त्या विनियोगविधीला मदत करणारीं ह्मणून जीं श्रुत्यादिक सहा प्रमाणें सांगितलीं आहेत, त्यांत 'वाक्य' हें एक प्रमाण सांगितलेलें आहे. आणि त्या वाक्याच्या पुढें 'प्रकरण' हें प्रमाण अगदीं स्वाभाविक रीतीनें ओघानेंच प्राप्त होतें. कारण, प्रकरण ह्मणजे काय असतें? तर प्रकरण ह्मणजे दुसरें तिसरें कांहीं एक नसून अनेक साकांक्ष वाक्यें ह्मणजेच प्रकरण होय. तेव्हां एक वाक्य हें जर प्रमाण होऊं शकतें, तर तसल्याच अनेक वाक्यांनीं मिळून झालेलें जें वाक्यैकवाक्य, ह्मणजे प्रकरण, तेंही प्रमाण कां होऊं नये? या अनेक वाक्येंमिळून झालेल्या वाक्यैकवाक्यामध्यें, ह्मणजे प्रकरणामध्यें, जीं निरनिराळीं वाक्यें असतात, त्यांना परस्परांची आकांक्षा असते. एका वाक्यामधील निरनिराळ्या पदांना आपला शाब्दबोध पुरा करून देण्यासाठीं ज्याप्रमाणें इतर पदांची आकांक्षा असते, त्याचप्रमाणें वाक्यैकवाक्यामध्यें, ह्मणजे प्रकरणामध्यें, जीं निरनिराळीं वाक्यें असतात, त्यांनाही आपला वाक्यार्थ पुरा करून देण्यासाठीं इतर वाक्यांची आकांक्षा असते. ही जी एका वाक्याला असणारी दुसऱ्या वाक्याची आकांक्षा तीच उभयाकांक्षा किंवा परस्पराकांक्षा होय. उभयाकांक्षा ह्मणजे अंगप्रधानोभयगतपरस्पराकांक्षा असा अर्थ देण्यांत आलेला आहे. व यालाच वाक्यैकवाक्यता किंवा प्रकरण असें ह्मणण्यांत येतें. या उभयाकांक्षेचें उदाहरण पुढें देण्यांत येत आहे. तें असें:—

दर्शपूर्णमासामध्यें (१) 'दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत' असें एक वाक्य आलेलें आहे. व (२) 'समिधो यजति' (तै. सं. कांड २ प्र. ६ अ. १) इत्यादि प्रयाजांच्या बद्दलचें पुढें दुसरें एक वाक्य आलेलें आहे. आतां यांतील (१) पहिलें जें दर्शपूर्णमासवाक्य त्याचा अर्थ 'दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्ग भावयेत्' इतका झाला. परंतु दर्शपूर्णमासांच्या योगानें स्वर्ग कसा साधावा अशी आकांक्षा या वाक्याच्या ठिकाणीं शिल्लक रहातेच. आतां (२) 'समिधो

यजति' हें जें दुसरें प्रयाजविषयक वाक्य त्याचा आपण अर्थ करूं लागलों, तर तो अर्थ काय होतो? तर 'समिद्यागेन भावयेत्' असा त्याचा अर्थ होतो. परंतु समिद्यागानें काय साधावें, ही आकांक्षा या वाक्यामध्यें शिल्लक रहाते. ह्मणजे पहिल्या वाक्यांत दर्शपूर्णमासांनीं स्वर्ग कसा साधावा हें सांगितलेलें नाहीं, आणि दुसऱ्या वाक्यामध्यें समिद्यागानें कोणतें विशेष फल साधावें हें सांगितलेलें नाहीं. आणि त्यामुळें पहिल्या वाक्याला कथंभावाकांक्षा आहे, तर दुसऱ्या वाक्याला साध्याकांक्षा आहे. आतां प्रयाजादिक अंगजातानें उपकृत झालेल्या अशा दर्शपूर्णमासयागांनीं स्वर्ग साधावा असा अर्थ पूर्वी (पान ४६–४७ पहा) कथंभावाकांक्षेच्या संबंधामध्यें सांगण्यांत आलेला आहे. त्याच्या अनुरोधानें बोलावयाचें झाल्यास प्रयाजादिक अंगांनीं दर्शपूर्णमास हे उपकृत केले जात असल्यामुळें दर्शपूर्णमास हे 'उपकार्य' होतात; व प्रयाजादिक अंगें हीं 'उपकारक' होतात. तेव्हां आतां उपकार्योपकारक भावाच्या परिभाषेमध्यें बोलावयाचें झाल्यास दर्शपूर्णमासवाक्याला उपकारकाची आकांक्षा आहे. आणि 'समिधो यजति' या वाक्याला उपकार्याची आकांक्षा आहे. ह्मणजे, एकाचे घोडे नाहींसे झाले आहेत पण रथ जाग्यावर आहे, आणि दुसऱ्याचा रथ दग्ध झाला आहे पण घोडे शिल्लक आहेत, अशा दोघांना एकमेकांची अपेक्षा असून पहिल्याचा रथ आणि दुसऱ्याचे घोडे असे मिळून नष्टाश्वदग्धरथन्यायानें ज्याप्रमाणें गमनाचा कार्यभाग होतो, त्याप्रमाणें ही उभयाकांक्षा आहे. तेव्हां अशा रीतीनें ज्यांची एकमेकांना परस्पराकांक्षा आहे, अशीं हीं दोन वाक्यें असल्यामुळें उभयाकांक्षत्वाच्या लक्षणाप्रमाणें येथें प्रकरणाचें प्रमाण प्राप्त होऊन त्या प्रमाणाच्या योगानें येथें असें निश्चित करण्यांत येत आहे कीं, प्रयाज हे दर्शपूर्णमासाचे शेष (अंग) आहेत.

---

(५१) प्रकरणद्वैविध्यम् ।

तच्च प्रकरणं द्विविधम् । महाप्रकरणमवान्तरप्रकरणं चेति ।

अशा रीतीनें वर वर्णन केलेलें हें प्रकरण दोन प्रकारचें असतें; एक महाप्रकरण व दुसरें अवान्तर प्रकरण. यांतील महाप्रकरण हें मुख्य प्रकरण

असतें. व त्याच्या पोटांत येणारीं अशीं जीं गौण प्रकरणें त्यांना अवान्तर प्रकरण अशी संज्ञा देण्यांत आलेली आहे. परंतु हें अवांतर प्रकरण महाप्रकरणापेक्षां प्रामाण्याच्या बलाबलाच्या दृष्टीनें जास्त बलवान् असतें.

---

(५२) महाप्रकरणम् ।

तत्र मुख्यभावनासंबन्धि प्रकरणं महाप्रकरणम् । तेन च प्रयाजादीनां दर्शपूर्णमासाङ्गत्वम् । एतच्च प्रकृतावेव । उभयाकांक्षायाः संभवात् । न तु विकृतौ । तत्र 'प्रकृतिवद्विकृतिः कर्तव्ये'त्यतिदेशेन कथंभावाकांक्षाया उपशमेन । अपूर्वाङ्गानामप्युभयाकांक्षया विनियोगासंभवात् । तस्मादपूर्वाङ्गानां स्थानादेव विकृत्यर्थत्वमिति ।

महाप्रकरण आणि अवान्तर प्रकरण असे जे प्रकरणाचे दोन भेद वर सांगितले, त्यांपैकीं महाप्रकरणाचें लक्षण असें कीं, 'मुख्यभावनासंबन्धि प्रकरणं महाप्रकरणम्.' याच्याच जोडीला पुढें दिलेलें 'अंगभावनासंबंधि प्रकरणं अवान्तरप्रकरणम्' हें अवान्तर प्रकरणाचें लक्षण आणून मांडिलें आणि दोघांची तुलना केली, तर 'भावनासंबन्धि प्रकरणम्' हा भाग दोन्ही लक्षणांमध्यें एकसारखाच असून 'मुख्य' आणि 'अंग' हे दोन शब्दच काय ते त्या दोन लक्षणांत निरनिराळे घातलेले आहेत, असें दिसून येतें. आतां वरच्या प्रकरणाच्या निरूपणामध्यें नुकतेंच 'प्रयाजादीनां दर्शपूर्णमासांगत्वम्' असें जें सांगितलें आहे, त्यावरून दर्शपूर्णमास हा मुख्य आणि प्रयाज हें त्याचें अंग, हें सिद्ध झालेलें आहे. तेव्हां उदाहरणार्थ दर्शपूर्णमासाचें जें प्रकरण तें महाप्रकरण आणि प्रयाजांचें जें प्रकरण तें अवान्तरप्रकरण होय, हें स्पष्ट आहे. त्याचप्रमाणें 'दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गं भावयेत्' यांतील जी भावना ती मुख्य भावना होय. आणि 'समिधो यजति' याच्यापासून निष्पन्न होणारा अर्थबोध जो 'समिद्यागेन भावयेत्' त्याच्यांतील जी भावना ती अंगभावना होय. तेव्हां त्या दृष्टीनें पाहतांही उदाहरणार्थ मुख्य भावनेच्या संबंधाचें जें दर्शपूर्णमासप्रकरण तें महाप्रकरण होय, आणि अंगभावनेच्या संबंधाचें जें प्रयाजादिप्रकरण तें अवान्तरप्रकरण होय.

अंगांचा विनियोग महाप्रकरणानें फक्त प्रकृतीमध्येंच होतो.

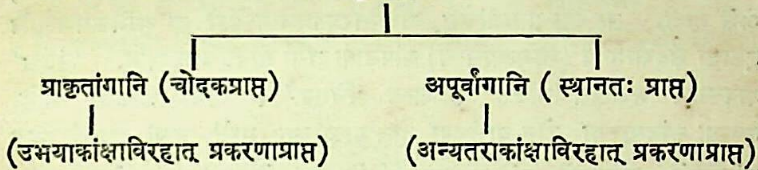
तेव्हां अशा प्रकारच्या या दोन प्रकरणांपैकीं जें महाप्रकरण त्याच्या योगानें प्रयाजादिक जीं अंगें त्यांचा दर्शपूर्णमासयागाच्या ठिकाणीं विनियोग करण्यांत आला आहे. या महाप्रकरणाच्या संबंधानें ही एक गोष्ट येथपर्यंत सांगण्यांत आली. आतां याच महाप्रकरणाच्या संबंधाची आणखी एक गोष्ट जी लक्षांत ठेवण्यासारखी आहे, ती पुढें सांगण्यांत येत आहे. ती अशीः—प्रकृति आणि विकृति हे दोन विभाग पूर्वीं (प्रकरण ४८ पहा) सांगितलेलेच आहेत. त्यांपैकीं दर्शपूर्णमास ही प्रकृति होय आणि सौर्यादियाग ही विकृति होय. तेव्हां आतां दर्शपूर्णमास हा जो एक प्रकृतिभूत याग त्याचें प्रयाजादिक हें अंग आहे हें जसें या प्रकरणाच्या प्रमाणानें ठरविण्यांत आलें, त्याचप्रमाणें विकृती-मध्येंही प्रकरणावरून विकृतीचीं अंगें निश्चित करितां येतील किंवा नाहीं, असा एक प्रश्न स्वाभाविकपणेंच उत्पन्न होतो. पण असा प्रश्न उत्पन्न झाला असतां त्याचें उत्तर येथें असें देण्यांत येत आहे कीं, प्रकरणावरून हा जो एकाद्या अंगाचा त्याच्या प्रधानाशीं विनियोग निश्चित करण्यांत येतो तसें करणें हें फक्त प्रकृतिवाक्यामध्येंच शक्य आहे. कारण, दर्शपूर्णमास हा जो एक प्रकृतियाग आहे, त्याच्या उदाहरणावरून आपण बोलूं लागलों, तर आपल्याला असें दाखवितां येईल कीं, या ठिकाणीं 'दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गं भावयेत्' याला इति-कर्तव्यतेची आकांक्षा आहे, आणि 'समिद्यागेन भावयेत्' याला साध्याची आकांक्षा आहे. अशी दोघांना एकमेकांची उपकार्योपकारकाकांक्षा येथें संभवत आहे; व ह्मणूनच या उभयाकांक्षारूपी प्रकरणानें यांचा अंगांगिभाव आणि विनियोग निश्चित करितां आला. आणि असें करणें हें फक्त प्रकृतीमध्येंच शक्य असतें. विकृतीमध्यें असें करणें हें केव्हांही शक्य होणार नाहीं. कारण, विकृतीमध्यें प्रकरणाला अवश्य असणारी जी उपकार्योपकारकाकांक्षा तीच मुळीं उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. कारण, विकृतींतील (उदाहरणार्थ) एक सौर्ययाग आपल्याला करावयाचा आहे, असें आपण मानिलें, तर त्या वैकृत अशा सौर्ययागाच्या अंगांच्या बद्दलची कथंभावाकांक्षा ही मुळीं उत्पन्नच होऊं शकत नाहीं. कारण, 'प्रकृतिवद्विकृतिः कर्तव्या,' ह्मणजे प्रकृतीप्रमाणें विकृतीमधील धर्म आचरिले जावे, अशा प्रकारच्या अतिदेशवाक्यानें सगळी कथंभावाकांक्षा निवृत्त झालेली असल्यामुळें विकृतीमध्यें नवीन असें जाणावयाचें कांहीं शिल्लकच ठेवण्यांत

आलेलें नसतें. जसें प्रकृतींत सांगितलें असेल तसेंच विकृतीमध्यें करावें, असें एकदां सांगून टाकिलेलें असल्यानंतर मग विकृतीमध्यें कथंभावाकांक्षा उत्पन्न होण्याला अवकाशच उरत नाहीं. आणि आकांक्षाच जर विकृतीमध्यें संभवत नाहीं, तर उभयाकांक्षारूपी जें प्रकरण त्याचा विकृतीमध्यें प्रवेश होणार कोठून ? आणि त्याच्यावरून तेथील अंगांचा विनियोग तरी ठरविला जाणार कसा ? सारांश, विकृतीमधील अंगांगिभाव आणि विनियोग हे प्रकरणावरून ठरविण्यांत येत नाहींत, हें यावरून स्पष्ट होत आहे.

विकृतीमध्यें अंगांचा विनियोग चोदकवाक्यानें किंवा स्थानप्रमाणानें होतो.

प्रकृतीमधील जीं अंगें विकृतीमध्यें करावयाचीं असतात, तीं विकृतीमध्यें प्रकृतींतल्याप्रमाणें प्रकरणावरून प्राप्त होत नसून तीं तेथें अतिदेशानें प्राप्त होतात, असें येथपर्यंत सांगितलें. पण अतिदेशानें प्राप्त होणाऱ्या प्राकृत अंगांपेक्षां सौर्यादिक विकृति यागांमध्यें उपहोमादिक जीं कांहीं आणखी अपूर्व (अपूर्वकथित, नवीन,—पूर्वस्मिन् प्रकृतौ अप्राप्तानि अपूर्वाणि–प्रयाजे कृष्णलं जुहोतीत्यादिश्रुत्या सौर्ययागविशेषे विहितानि कृष्णलहोमादीनि । प्र. टीका) अंगें सांगितलेलीं असतात, तीं तेथें कशीं प्राप्त होतात, असा आतां एक याच्या-पुढील प्रश्न उपस्थित होतो. पण त्याच्यासंबंधानेंही येथें असें सांगण्यांत येत आहे कीं, हीं जीं अपूर्व ह्मणजे नवीन अंगें आहेत, तीं या वैकृत यागांच्या स्थानामध्यें सांगितलेलीं असतात; व ह्मणून 'स्थान' या पांचव्या प्रमाणावरूनच तीं उपहोमादिक नवीन अंगें विकृतींचीं शेषभूत आहेत, असें जाणिलें पाहिजे. तीं प्रकरणावरून विकृतिशेष आहेत, असें ह्मणतां यावयाचें नाहीं. कारण, त्या ठिकाणीं प्रकरणाला अवश्य लागणारी जी उभयाकांक्षा तिचाच संभव नसल्यामुळें तेथें प्रकरणानें त्या नवीन उपहोमादिक अंगांचा विकृतीमध्यें विनियोग होतो, असें ह्मणतां यावयाचें नाहीं. सौर्यादि विकृतियाग आणि उपहोमादिक हीं जीं त्यांचीं नवीन अंगें यांच्यामध्यें जर परस्पराकांक्षा असती, तर तेथें प्रकरण उपपन्न होऊं शकलें असतें. पण येथें फक्त उपहोमादिक अंगांनाच तेवढी अन्यतराकांक्षा असते, पण उभयाकांक्षा नसते. 'उपहोमादिभिर्भावयेत्' असें विधान सांगितल्यानंतर 'उपहोमादिभिः किं भावयेत्' अशी आकांक्षा या एका बाजूनें उत्पन्न होते, ही गोष्ट खरी आहे. पण आतां सौर्यादिक विकृतिया-

गांच्या बाजूनें पाहिलें असतां अतिदेशवाक्याच्या योगानें त्यांची आकांक्षा उपशान्त झालेली असल्यामुळें सौर्यादि यागांच्या बाजूनें मुळींच आकांक्षा उरलेली नसते. ह्मणजे अपूर्व अंगांच्या बाजूनें आकांक्षा असते, पण वैकृत यागाच्या बाजूनें ती मुळींच नसते. आणि उभयाकांक्षा असल्याशिवाय तर प्रकरणरूपी प्रमाण संभवत नाहीं. तेव्हां स्थानरूपी प्रमाणावरूनच विकृतींतील नवीन अंगें आणि विकृति यांच्यामधील शेषशेषिभाव प्रतिपादित केला जातो, हें सिद्ध होतें.



(५३) अवान्तरप्रकरणम् ।

अङ्गभावनासम्बन्धि प्रकरणमवान्तरप्रकरणम् । तेन चाभिक्रमणादीनां प्रयाजाद्यङ्गत्वम् । तच्च संदंशेनैव ज्ञायते । तदभावे चाविशेषात्सर्वेषां फलभावनाकथंभावेन ग्रहणप्रसंगेन प्रधानाङ्गत्वापत्तेः ।

प्रकरणाच्या दोन विभागांपैकीं महाप्रकरणाचें निरूपण येथपर्यंत केल्यानंतर त्याच्यापुढें आतां अवान्तरप्रकरण हें क्रमानेंच प्राप्त होत आहे. 'अंगभावनासंबंधि प्रकरणम् अवान्तरप्रकरणम्' असें त्या अवान्तरप्रकरणाचें लक्षण येथें करण्यांत आलेलें आहे. याचा अर्थ काय होतो, हें अन्योन्य तुलनेनें महाप्रकरणाच्या लक्षणाच्या स्पष्टीकरणाच्या वेळीं (पान १३० पहा) सांगण्यांत आलेलें आहे. दर्शपूर्णमासाच्या मुख्य प्रकरणामध्यें 'समिधो यजति, तनूनपातं यजति, इडो यजति, बर्हिर्यजति, स्वाहाकारं यजति', असे पंचप्रयाज सांगितलेले आहेत. हे प्रयाज दर्शपूर्णमासाचे अंग आहेत. ह्मणून 'समिद्यागेन भावयेत्' इत्यादि प्रकारची या पंचप्रयाजांच्या संबंधाची जी भावना, ती अंगभावना

होय. आणि त्या अंगभावनेच्या संबंधाचें जें प्रकरण तें अवान्तरप्रकरण होय. आतां हें प्रयाजांचें अवान्तर प्रकरण चाललेलें असतांना त्यामध्यें 'अभिक्रमण' म्हणून एक कर्म सांगण्यांत आलेलें आहे. (याच्याबद्दलची सविस्तर माहिती पुढील 'संदंशलक्षण' या प्रतीकामध्यें देण्यांत येत आहे.) तेव्हां हा अभिक्रमणकर्मरूपी विधि प्रयाजांच्या प्रकरणामध्यें सांगितला गेलेला असल्यामुळें तो प्रयाजादिकांचें अंग असला पाहिजे, असें अवान्तरप्रकरणावरून सिद्ध होतें. पण येथें हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, हा अभिक्रमणविधि प्रयाजांच्या अवान्तरप्रकरणामध्यें पठित केला गेला आहे, म्हणून एवढ्यावरूनच मात्र तो प्रयाजादिकांचें अंग होतो, असें नाहीं. तर त्या प्रयाजांच्या अवान्तरप्रकरणामध्येंही हा अभिक्रमणविधि एकाद्या संदंशामध्यें (चिमट्यामध्यें) सांपडावा तसा सांपडलेला आहे. 'संदंश' यावरूनच मराठींत 'सांडस' हा शब्द 'चिमटा' या अर्थी आलेला आहे. एकाद्या सांडसाच्या दोन बाजूंच्या दोन पात्यांच्या मध्यें जशी एकादी वस्तु सांपडावी, त्याप्रमाणें हा अभिक्रमणविधि या ठिकाणीं सांपडलेला आहे. म्हणजे या प्रयाजांच्या अवान्तरप्रकरणामध्यें प्रयाजांच्या कोणा एका अंगाचें विधान आधीं आलेलें आहे; व प्रयाजांच्या दुसऱ्या एका अंगाचें विधान पुढें आलेलें आहे. आणि या दोन अंगांच्या संदंशामध्यें, म्हणजे चिमट्यामध्यें, हें अभिक्रमणाचें विधान सांपडलेलें आहे. त्यामुळें एकाद्या चिमट्यांत सांपडावें तसें तें येथें प्रयाजांच्या दोन अंगांच्या चिमट्यामध्यें सांपडलेलें असल्याकारणानें त्या अभिक्रमणवाक्याचें प्रयाजांगत्व निश्चित झालेलें आहे. व त्यांतून त्याची सुटका होऊं शकत नाहीं. (याबद्दलचें विशेष निरूपण पुढें येतच आहे.) पण अशा रीतीनें हें अभिक्रमणवाक्य जर या चिमट्यामध्यें धरलें गेलेलें नसतें, तर मात्र तें प्रयाजांचें अंग झालें नसतें. तर मग त्याचें काय झालें असतें? तर त्याची स्थिति पुढीलप्रमाणें झाली असतीः—'दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गं भावयेत्' या महाप्रकरणांतील जी मुख्य फलभावना तिला 'दर्शपूर्णमासांनीं स्वर्ग कसा साधावा', अशा प्रकारची कथंभावाकांक्षा आहे. तेव्हां त्या ठिकाणीं दर्शपूर्णमास हे जे उपकार्य त्यांच्यावर उपकार व्हावा म्हणून प्रयाजादिक हीं जीं उपकारक अंगें तीं सांगण्याकरितां हें प्रयाजांचें अवान्तरप्रकरण प्रवृत्त झालेलें आहे. तेव्हां या अवान्तरप्रकरणामध्यें जीं जीं कांहीं अंगें सांगितलेलीं असतील, तीं सगळीं सरसकट

रीतीनें दर्शपूर्णमास या प्रधान यागाचीं अंगें होणें हें स्वाभाविक आहे. ह्मणून प्रयाज हे जसे दर्शपूर्णमास या प्रधान यागाचे अंग होतात, त्याचप्रमाणें त्यां प्रयाजांच्या बरोबरच हें जें उपरिनिर्दिष्ट अभिक्रमण तेंही त्या प्रधान यागाचेंच अंग होऊं लागलें असतें. परंतु वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, प्रयाज हें जरी दर्शपूर्णमासाचें अंग असलें, तरी या अवान्तरप्रकरणामध्यें त्या प्रयाजांचीं ह्मणून कांहीं अंगें सांगितलेलीं आहेत. आणि तशा त्या प्रयाजांच्या अंगांपैकीं दोन अंगांच्या चिमट्यामध्यें हें अभिक्रमणवाक्य सांपडलेलें आहे. व त्यामुळें तें प्रयाजांचेंच अंग होतें आणि एकदम प्रधान यागाचें अंग होऊं शकत नाहीं. हा विषय जै. सू. अ. ३ पा. १ अधि. १० यांत दिला आहे, तो पहा. (या विषयाच्या स्पष्टीकरणाकरितां पुढील प्रतीकामध्यें दिलेली आकृति पहा.)

---

(५४) संदंशलक्षणम् ।

एकाङ्गानुवादेन विधीयमानयोरङ्गयोरन्तराले विहितत्वं संदंशः । यथाभिक्रमणे । तद् हि 'समानयते जुह्वाम् उपभृतस्तेजो वा' इत्यादिना प्रयाजानुवादेन किंचिदङ्गं विधाय विधीयते 'यस्यैवं विदुषः प्रयाजा इज्यन्ते प्रैभ्यो लोकेभ्यो भ्रातृव्यान्नुदतेऽभिक्रामं जुहोत्यभिजित्यै' इति तदनन्तरं 'यो वै प्रयाजानां मिथुनं वेदे' त्यादिना किंचिदङ्गं विधीयते । अतः प्रयाजाङ्गमध्ये विहितमभिक्रमणं तदङ्गम् ।

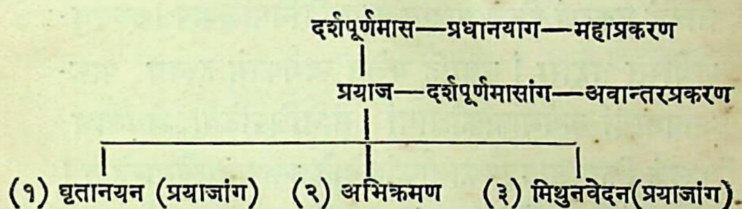
प्रयाजैरपूर्वं कृत्वा यागोपकारं भावयेदिति ज्ञाते कथमेभिरपूर्वं कर्तव्यमिति कथंभावाकांक्षायाः सत्त्वात् । सा च संदंशपठितैरभिक्रमणादिभिः शाम्यति । न चाङ्गभावनायाः कथंभावाकांक्षाभावः । भावनासामान्येन तत्रापि तत्संभवात् ।

संदंशाचें स्पष्टीकरण या प्रतीकामध्यें करण्यांत आलेलें आहे. त्या संदंशाचें लक्षण 'एकाङ्गानुवादेन विधीयमानयोरंगयोरन्तराले विहितत्वं संदंशः' याप्रमाणें येथें देण्यांत आलेलें आहे. याचा अर्थ टीकेमध्यें थोडक्यांत देण्यांत आलेला आहे, तो असा कीं:-'प्रयाजानुवादेन विहित-तदङ्गमध्ये विहितत्त्वं संदंशः'. या ठिकाणीं प्रयाजांचें अवान्तर प्रकरण चाललेलें आहे. हे प्रयाज ह्मणजे दर्शपूर्णमासाचें एक अंग आहे. आणि या प्रयाजरूपी एका अंगाची अनुवृत्ति त्याच्या अवान्तर प्रकरणाच्या रूपानें चाललेली असतांना त्यांत सांगितलेल्या दोन विधींच्या अंतराळामध्यें हा अभिक्रमणविधि सांगितलेला आहे. ह्मणून अभिक्रमण हें संदंशाचें उदाहरण होय. आतां प्रयाजांच्या प्रकरणामध्यें कोणते दोन विधि सांगितलेले आहेत आणि त्यांच्या अंतराळामध्यें हा अभिक्रमण विधि कसा सांपडला आहे, हें याच्यापुढें त्यासंबंधींचीं तीं प्रत्यक्ष तीन वाक्यें देऊन दाखविण्यांत येत आहे. त्यांपैकीं पहिलें वाक्य येणेंप्रमाणें आहेः—(१)'समानयते जुह्वाम् उपभृतः तेजो वा' (तै. सं.कां. २ प्र.६ अनु. १). याचा अर्थ असा कीं, 'उपभृत्' या नांवाचें घृत धारण करण्याचें जें एक मोठ्या पळीसारखें पात्र असतें, त्यांतून जुहूमध्यें तूप घ्यावें. या वाक्यामध्यें उपभृतामधून जुहूमध्यें प्रयाजाच्या साठीं घृतानयन करावें, असें प्रयाजाचें एक अंग सांगितलेलें आहे. आतां हें अंग सांगून झाल्यानंतर त्याच्यापुढें पुढीलप्रमाणें दुसरें वाक्य आलेलें आहे. तें असेंः—(२)'यस्यैवं विदुषः प्रयाजा इज्यन्ते प्रैभ्यो लोकेभ्यो भ्रातृव्यान्नुदतेऽभिक्रामं जुहोत्यभिजित्यै' (तै. सं. कां. २ प्र. ६ अनु. १). याचा अर्थ असा कीं, 'असें जाणणाऱ्या ज्या यजमानाकरितां या प्रयाजांचें हवन करण्यांत येतें, तो या लोकांमधून आपल्या शत्रूंना घालवून देतो, ह्मणजे जिंकितो; ह्मणून विजय प्राप्त होण्यासाठीं अभिक्रमण करून आहुति द्यावी.' या दुसऱ्या वाक्यांत अभिक्रमण करण्याविषयींचा विधि सांगण्यांत आलेला आहे. आतां याच्यापुढील तिसरें जें वाक्य तें येणेंप्रमाणें आहेः—(३) 'यो वै प्रयाजानां मिथुनं वेद स समिधो बह्वीरिव यजति' (तै. सं. का. २ प्र. ६ अनु. १). याचा अर्थ असा कीं, जो या प्रयाजांचें मिथुन (युगुल, द्वय) जाणतो, तो जणूं काय पुष्कळ समिधांनीं याग करितो.' आतां हें जरी कांहीं अंशीं अर्थवादात्मक वाक्य आहे, तरी यांत प्रयाजांचा उल्लेख आलेला असल्यामुळें प्रयाजांची जी अनुवृत्ति मागून सुरू झालेली आहे, ती या तिसऱ्या वाक्यापर्यंतही

चालू राहिलेली आहे, हें यावरून सिद्ध होतें. तेव्हां येथें 'यो वेद' इत्यादि शब्दांनीं जें वेदन सांगितलें आहे, तेंही प्रयाजाचें एक अंग आहे, असें यावरून स्पष्ट होतें. तेव्हां आतां पहिलें आणि तिसरें अशीं जीं हीं दोन प्रयाजांचीं अंगें, त्यांच्या संदंशामध्यें अभिक्रमणाचें जें दुसरें वाक्य तें सांपडलेलें असल्यामुळें तेंही प्रयाजाचेंच अंग कसें होतें, हें यावरून लक्षांत येण्यासारखें आहे.

'अभिक्रामं जुहोति' यांतील 'अभिक्रामम्' हें अभिपूर्वक क्रम् या धातूचें क्त्वान्त अर्थी (णमुल्) रूप आहे, हें लक्षांत घेतलें पाहिजे. ह्मणून 'अभिक्रमण करून हवन करितो' असा याचा अर्थ करण्यांत येतो. आणि अभिक्रमण याचा विशेष अर्थ 'आहवनीयं अभितः संचरणम्' असा देण्यांत आलेला आहे. म्हणजे आहवनीय अग्नीच्या बाजूनें अभिक्रमण करून आहुति द्यावी, असा यांतील तात्पर्यार्थ निष्पन्न होतो. याबद्दल सायणाचार्यांनीं तै. सं. काण्ड २ प्रपा. ६ अनु. १ मध्यें असें लिहिलें आहे कीं:—अभिक्रम्याभिक्रम्यादूरे स्थित्वा प्रथमं हुत्वा पादं पुरतः प्रक्षिप्य द्वितीयं जुहुयात् । एवमुत्तरत्र । तदेतदभिक्रमणम् ।

हें अभिक्रमण संदंशामध्यें कसें सांपडलेलें आहे हें पुढील आकृतीवरून चांगलें लक्षांत येण्यासारखें आहे.



अंगभावनेलाही कथंभाव असतो.

दर्शपूर्णमासांतील कथंभावाची आकांक्षा उपशान्त करण्याकरितां जे प्रयाज त्याचें अंग म्हणून प्रवृत्त झाले, त्यांना स्वतःला फिरून आतां कथंभावाकांक्षा असण्याचें कारण नाहीं, अशा समजुतीनें वरील व्यवस्थेच्या विरुद्ध आतां येथें अशी एक शंका काढण्यांत येत आहे कीं, ज्या प्रयाजांना इतिकर्तव्यतेची

आकांक्षा नाहीं, त्या प्रयाजांचें अभिक्रमण हें एक अंग आहे, असें तुह्मीं ह्मणतां हें कसें? परंतु या प्रश्नावर 'प्रयाजैरपूर्वं कृत्वा' येथपासून 'भावना-सामान्येन तत्रापि तत्संभवात्' येथपर्यंतच्या ग्रंथानें असें समाधान सांगण्यांत येत आहे कीं, प्रयाजांना कथंभावाकांक्षाही असण्याला कांहीं हरकत नाहीं. कारण, 'प्रयाजांनीं अपूर्व उत्पन्न करून दर्शपूर्णमासयागावर उपकार करावा' असें मुख्य भावनेंतील कथंभावाकांक्षेवरून निश्चित झाल्यानंतर आतां या प्रयाजांनीं तरी अपूर्व कसें उत्पन्न करावें, अशा प्रकारची कथंभावाकांक्षा उत्पन्न होतेच. आणि ही आकांक्षा प्रस्तुत स्थळीं संदंशामध्यें सांपडलेल्या अभिक्रमणादिकांच्या योगानें शान्त होते. शिवाय मुख्य भावनेलाच तेवढी कथंभावाकांक्षा असते, आणि अंगभावनेला ती नसते, असें मानण्याचें कांहीं कारण नाहीं. कारण, अंगभावना ही देखील एक भावनाच असल्यामुळें इतर भावनांना ज्याप्रमाणें कथंभावाकांक्षा असते त्याचप्रमाणें ती या अंगभावनेलाही असणारच. तेव्हां या कथंभावाकांक्षेच्या उपशमनासाठीं अभिक्रमण हें प्रयाजाचें अंग होण्याला कांहीं एक हरकत नाहीं, हें उघड होत आहे.

---

(५७) प्रकरणं क्रियाया एव साक्षाद्विनियोजकम् ।

तदिदं प्रकरणं क्रियाया एव साक्षाद्विनियोजकम् । द्रव्यगुणयोस्तु तद्द्वारा । तथाहि यजेत स्वर्गकाम इत्यत्र फलभावनायां कथंभावाकांक्षायां संनिधिपठिताऽश्रूयमाणफलकं क्रियाजातमुपकार्याकांक्षयेतिकर्तव्यतात्वेनान्वेति । क्रियाया एव लोके कथंभावाकांक्षायामन्वयदर्शनात् । न हि कुठारेण छिन्द्यादित्यत्र कथंभावाकांक्षायामुच्चार्यमाणोऽपि हस्तोऽन्वेति । किंतु हस्तेनोद्यम्य निपात्येति उद्यमननिपातने एव । हस्तश्च तद्द्वारैवान्वेतीति सार्वजनीनमेतत् ।

अशा प्रकारानें येथपर्यंत ज्या प्रकरणाचें वर्णन करण्यांत आलें, तें प्रकरण विनियोगविधीला साहाय्य करणारीं जीं सहा प्रमाणें आहेत, त्यांपैकीं एक प्रमाण आहे. व या प्रकरणरूपी प्रमाणावरून कोणत्या प्रधानाच्या ठिकाणीं कोणत्या अंगाचा विनियोग करावयाचा, हें निश्चित करण्यांत येतें. ह्मणजे प्रकरण हें इतर प्रमाणांप्रमाणें एक विनियोजक प्रमाण आहे. पण हें जें प्रकरणरूपी विनियोजक प्रमाण तें कोणत्या प्रकारच्या अंगाचा विनियोग निश्चित करूं शकतें? द्रव्याचा? किंवा गुणाचा? किंवा क्रियेचा? असा प्रश्न उत्पन्न झाला असतां त्या संबंधानें येथें असें सांगण्यांत येत आहे कीं, प्रत्यक्ष रीतीनें पाहिलें असतां प्रकरण हें फक्त क्रियेचेंच विनियोजक होऊं शकतें. आणि मग त्या क्रियेच्या द्वारानें तें द्रव्य आणि गुण यांचें विनियोजक होतें. व ही गोष्ट पुढील उदाहरणावरून स्पष्ट करण्यांत आलेली आहे. 'दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गं भावयेत्' इत्यादि फलभावनात्मक वाक्यामध्यें दर्शपूर्णमासयागांनीं स्वर्ग कशा रीतीनें साधावा अशा प्रकारची कथंभावाकांक्षा उत्पन्न झाली असतां तो स्वर्ग अशा रीतीनें साधावा, अशा प्रकारची इतिकर्तव्यता सांगणारी कोणती गोष्ट वरें स्वाभाविकपणें त्या ठिकाणीं अन्वित होऊं शकेल? तर अर्थातच अशा ठिकाणीं अन्वित होणारी जी गोष्ट ती क्रियाच असली पाहिजे. मात्र ती क्रिया 'दर्शपूर्णमासाभ्यां यजेत' इत्यादि साकांक्ष वाक्यांच्या संनिधीमध्यें, ह्मणजे त्यांच्याच प्रकरणामध्यें, पठित असली पाहिजे; उदाहरणार्थ, प्रयाज हें जें एक 'क्रियाजात' ह्मणजे 'अनेक क्रियांचा समुच्चय' आहे, तें प्रयाज ही एक प्रकारची क्रिया असून ती दर्शपूर्णमासाच्या प्रकरणामध्येंच पठित आहे; व ह्मणून ते प्रयाज तेथें अन्वित होण्याला योग्य आहेत. शिवाय, अशा रीतीनें जी क्रिया अन्वित व्हावयाची त्या क्रियेला स्वतःचें असें कांहीं फल सांगितलेलें असतां कामा नये. कारण, ज्या क्रियाजाताला स्वतःचें फल सांगितलेलें असेल, त्याला फलासाठीं दुसऱ्याशीं अन्वित होण्याची आकांक्षाच असणार नाहीं. परंतु प्रयाज हें क्रियाजात असें आहे कीं, त्यांचें फल सांगितलेलें नाहीं; ह्मणून 'समिद्यागेन किं भावयेत्' अशी त्याला उपकार्याची आकांक्षा असते; आणि ह्मणून तें क्रियाजात कथंभावाकांक्षा असलेल्या दर्शपूर्णमासाशीं अन्वित होण्याला योग्य होतें. त्याचप्रमाणें प्रयाज हें कार्यजात पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें अशा स्वरूपाचें आहे कीं, तें स्वतः उपकारक आहे, आणि त्या उपकारकानें ज्याच्यावर उपकार करावयाचा

त्या उपकार्याची त्या कार्यजाताला आकांक्षा आहे. ह्मणून या वर सांगितलेल्या सर्व कारणांमुळें ज्याला कथंभावाची आकांक्षा आहे अशा दर्शपूर्णमास यागामध्यें प्रकरणरूपी प्रमाण हें प्रयाजरूपी क्रियाजाताचा विनियोग करितें.

या उदाहरणाच्या स्पष्टीकरणावरून प्रकरण हें फक्त क्रियेचेंच विनियोजक कसें असतें, हें दिसून येतें. व लौकिक व्यवहारामध्येंही आपल्याला असेंच दिसून येतें कीं, जेथें कथंभावाकांक्षा असेल, तेथें त्या कथंभावाकांक्षेचें उपशमन करण्याकरितां क्रियेचाच अन्वय केला पाहिजे. उदाहरणार्थ, 'कुठारेण छिन्द्यात्' (ह्मणजे 'कुऱ्हाडीनें छेदन करावें'), असें वाक्य ऐकिल्यानंतर कुऱ्हाडीनें कसें छेदन करावें, असें कोणी कथंभावाकांक्षेच्या जिज्ञासेनें विचारिलें, तर त्याला आपण काय उत्तर देतों? 'हात' असा हा द्रव्यवाचक शब्द आपण या ठिकाणीं उच्चारिला, तर तें त्या विचारणाराच्या प्रश्नाचें उत्तर नव्हे. तर मग त्याला आपण काय सांगितलें पाहिजे? त्याला आपण असें सांगितलें पाहिजे, व त्याला असें आपण सांगतोंही, कीं हातानें कुऱ्हाड वर उचलून ती खालीं फेंक, ह्मणजे त्या कुऱ्हाडीनें लाकडाचें छेदन होईल. ह्मणजे यांतील सारांश असा निष्पन्न होतो कीं, छेदनाच्या संबंधाची कथंभावाकांक्षा असेल, तर उद्यमन आणि निपातन या क्रिया हीच त्याची इतिकर्तव्यता होय. ह्मणजे कथंभावाकांक्षेच्या ठिकाणीं प्रकरणावरून क्रियेचाच अन्वय प्रत्यक्ष रीतीनें होऊं शकतो, हें जें वर सांगितलें आहे, तें यावरून सिद्ध होतें. तेथें द्रव्य किंवा गुण यांचा प्रत्यक्षत्वानें अन्वय होऊं शकत नाहीं. द्रव्य आणि गुण यांचा जर तेथें अन्वय व्हावयाचा असेल, तर तो मग क्रियेच्या द्वारानेंच होऊं शकेल. उदाहरणार्थ, कुऱ्हाडीनें कसें छेदन करावें असा कथंभावाकांक्षेचा प्रश्न असतां तेथें कोणी 'हस्त' असें (द्रव्यात्मक) उत्तर दिलें, तर त्या हस्ताचा छेदनाशीं प्रत्यक्ष अन्वय होणें शक्य नसून हातानें होणाऱ्या उद्यमन आणि निपातन या क्रियांच्या द्वारानेंच त्याचा अन्वय होऊं शकेल, ही सर्व लोकांच्या अनुभवाची गोष्ट आहे. तेव्हां प्रकरण हें प्रमाण साक्षात् रीतीनें फक्त क्रियेचेंच विनियोजक असतें, हें यावरून सिद्ध होतें.

---

(५६) प्रकरणं स्थानादिभ्यो बलवत् ।

इदं च स्थानादिभ्यो बलवत् । अत एवाक्षैर्दीव्यति राजन्यं जिनातीति देवनादयो धर्मा अभिषेचनीयसंनिधौ पठिता अपि स्थानान्न तदङ्गम् । किंतु प्रकरणाद्राजसूयाङ्गमिति ।

येथपर्यंत प्रकरणरूपी प्रमाणाचें सर्व बाजूंनीं परीक्षण झाल्यानंतर आतां त्याच्या संबंधानें असें सांगण्यांत येत आहे कीं, हें प्रकरण स्थानादिकांपेक्षां जास्त बलवान् आहे. आणि ही गोष्ट पुढीलप्रमाणें सिद्ध करण्यांत येत आहे. (जै. सू. अ. ३ पा. ३ अधि. १० आणि अ. ४ पा. ४ अधि. २ पहा.) राजसूय प्रकरणामध्यें (१) अनुमत्यादिक इष्टि, (२) आदित्यादिक पशुयाग, (३) अभिषेचनीय, दशपेय, इत्यादिक सोमयाग व (४) कांहीं दर्वीहोम, असे अनेक याग सांगितलेले आहेत. त्यांपैकीं अभिषेचनीय या नांवाचा एक सोमयाग (तै. सं. कां. १ प्र. ८ अनु. ९) सांगितलेला आहे. आणि या अभिषेचनीय यागाच्या जवळ देवन, ह्मणजे द्यूत खेळणें, वगैरे कांहीं गोष्टी सांगितल्या आहेत. त्या अशाः—'अक्षैर्दीव्यति, राजन्यं जिनाति, शौनःशेपमाख्यापयति' (तै. सं. कां. १ प्र. ८ अनु. १६). यांचा अर्थ असा कीं, फांशांनीं द्यूत खेळतो, राजांना जिंकितो आणि बहृच ब्राह्मणामध्यें जें शुनःशेपाच्या बद्दलचें उपाख्यान सांगितलेलें आहे त्याचें वर्णन करवितो.' तेव्हां आतां येथें अभिषेचनीय यागाच्या जवळ (संनिधीमध्यें) जे देवनादिक धर्म पठित केले गेलेले आहेत, ते अभिषेचनीय यागाच्या स्थानामध्यें असल्यामुळें स्थानप्रमाणावरून ते अभिषेचनीय यागाचे अंग व्हावेत, किंवा ते देवनादिक धर्म राजसूय प्रकरणामध्यें पठित केले गेले आहेत ह्मणून त्या प्रकरणाच्या जोरावर ते राजसूय यागाचे अंग व्हावेत, अशा प्रकारची शंका येथें उत्पन्न होते.

तेव्हां आतां अशी शंका उत्पन्न झाली असतां त्या शंकेवर असें उत्तर देण्यांत येत आहे कीं, देवनादिक धर्म हीं राजसूय यागाचींच अंगें मानिलीं पाहिजेत. कारण, (१) 'राजा स्वाराज्यकामो राजसूयेन यजेत' या विधीचा 'राजसूयेन यागेन स्वाराज्यं भावयेत्' असा अर्थ झाल्यानंतर याला जी कथंभावाकांक्षा उत्पन्न होते, ती कथंभावाकांक्षा तृप्त करण्याकरितां चालू असलेल्या प्रकरणामध्यें ज्या देवनादिक क्रिया सांगितलेल्या आहेत, त्यांचा राजसूय यागाशींच

अन्वय केला पाहिजे. (२) आणि राजसूयामध्यें अनेक याग सांगितलेले असल्यामुळें देवनादि धर्म हे त्या सर्व यागांचे शेष होतात. (३) शिवाय, अभिषेचनीय हा जो याग आहे, आणि ज्याच्या संनिधीमध्यें ह्या देवनादिक क्रिया सांगितलेल्या आहेत, त्या अभिषेचनीय यागाला कोणत्याही अंगाची आकांक्षा नाहीं. कारण, अभिषेचनीय याग ही ज्योतिष्टोम या प्रकृतीची एक विकृति (जै. सू. ८–१–१६) असल्यामुळें प्रकृतींतल्याप्रमाणें विकृतीमधील अंगें करावीं या अतिदेशानें प्राप्त झालेल्या प्रकृतीच्या अंगांच्या योगानें अभिषेचनीय यागाची अंगाकांक्षा निवृत्त झालेली आहे. तेव्हां प्रकरणावरून देवनादिक क्रिया या अभिषेचनीय यागाचें अंग होऊं शकत नाहींत, हें उघड होतें. परंतु आतां अभिषेचनीय यागाच्या संनिधीमध्यें या देवनादिक क्रिया सांगितलेल्या आहेत, ह्मणून (१) या संनिधिरूपी स्थानप्रमाणाच्या जोरावर तेथें आकांक्षा असली पाहिजे, अशी कल्पना करावी, असें कोणी ह्मणूं लागेल; तर त्याला आधीं (२) आकांक्षारूपी प्रकरणाची कल्पना करावी लागेल. आणि मग त्या प्रकरणावरून (३) वाक्य, (४) लिंग, आणि (५) श्रुति यांची कल्पना करावी लागेल. परंतु त्याच्यापेक्षां राजसूय यागाचें येथें जें आकांक्षारूपी महाप्रकरण आयतेंच चालू आहे, तेंच घेतलें, तर (१) त्याच्यापासून (२) वाक्य, (३) लिंग, व (४) श्रुति या रीतीनें श्रुतीपर्यंत जाऊन पोहोंचण्याला संनिधीपेक्षां एक पायरी जवळ पडते. ह्मणून प्रकरणाच्या योगानें संनिधीचा बाध होऊन देवनादिक क्रिया हीं राजसूय यागाचींच अंगें आहेत, असें मानिलें पाहिजे, असें सिद्ध होतें.

येथें मूळांतील 'इदं च स्थानादिभ्यो बलवत्' या वाक्यामध्यें 'स्थानादिभ्यः' हें जरी बहुवचनान्त पद पडलेलें आहे, तरी प्रकरण हें प्रमाण स्थान आणि समाख्या या दोनच प्रमाणांपेक्षां 'बलवत्' आहे, हें लक्ष्यांत ठेविलें पाहिजे.

---

(९७) स्थाननिरूपणम् ।

देशसामान्यं स्थानम् । तद्द्विविधम् । पाठसादेश्यमनुष्ठानसादेश्यं चेति । स्थानं क्रमश्चेत्यनर्थान्तरम् । पाठसादेश्यमपि द्विविधम् । यथासंख्यपाठः संनिधिपाठश्चेति ।

येथपर्यंत चवथें प्रमाण जें प्रकरण, त्याचें निरूपण संपल्यानंतर स्थानरूपी पांचव्या प्रमाणाच्या निरूपणाला येथून सुरुवात करण्यांत येत आहे. या स्थानप्रमाणालाच 'क्रम' असें दुसरेंही एक नांव देण्यांत येतें. हें 'स्थानं क्रमश्चेत्यनर्थान्तरम्' या मुळांतील वाक्यावरून स्पष्ट होत आहे.

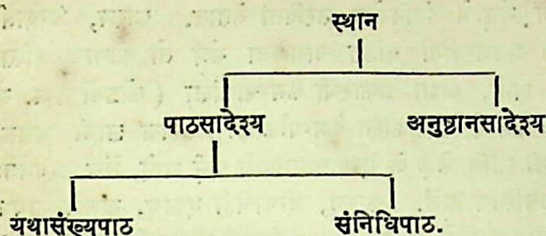
येथें 'स्थानं क्रमश्चेत्यनर्थान्तरम्' हें वाक्य मध्येंच काय म्हणून आलेलें आहे, अशी शंका उत्पन्न होणें साहजिक आहे. व हें वाक्य येथें गाळलें, तरी कांहीं विघडण्यासारखें आहे, असें नाहीं. पाठसादेश्य आणि अनुष्ठानसादेश्य हे देशसामान्याचे दोन भेद सांगून झाल्यावर त्यांच्यापैकीं पाठसादेश्याचे जे आणखी दोन पोटभेद आहेत, तेच त्यांच्यापुढें सांगितले जावेत, हें स्वाभाविक आहे. त्यांच्या दरम्यान 'स्थानं क्रमश्च' इत्यादि वाक्य मध्येंच अस्थानीं येण्याचें कांहीं कारण नाहीं. मग हें वाक्य येथें मध्येंच कसें आलें? तर याचें कारण असें घडून आलेलें आहे कीं, हा स्थानप्रमाणाचा विषय आपदेवीमध्यें पुढीलप्रमाणें दिलेला आहे:—

'देशसामान्यं स्थानम् । तच्च द्विविधम् । पाठसादेश्यमनुष्ठानसादेश्यं चेति । यथाहुः । तत्र क्रमो द्विधैवेष्टो देशसामान्यलक्षणः । पाठानुष्ठानसादेश्याद्विनियोगस्य कारणम् । इति । स्थानं क्रमश्चेत्यनर्थान्तरम् । पाठसादेश्यमपि द्विविधम् ॥' इत्यादि.

या ठिकाणीं आपदेवीमध्यें 'तत्र क्रमः' इत्यादि तंत्रवार्तिकांतील जी (३-३-५) कारिका दिलेली आहे, तिच्यांत 'स्थान' याच्या ऐवजीं 'क्रम' हा शब्द घातलेला आहे. म्हणून तेथें 'स्थानं क्रमश्चेत्यनर्थान्तरम्' असें सांगणें अवश्य होतें. परंतु अर्थसंग्रहामध्यें 'यथाहुः' आणि त्याच्या पुढील कारिका गाळलेली असल्यामुळें येथें 'स्थानं क्रमश्च' इत्यादि वाक्याचीही कांहीं आवश्यकता उरलेली नाहीं. पण ती कारिका तेवढी गाळली गेली; आणि त्या कारिकेंतील 'क्रम' या शब्दाचें 'स्थानं क्रमश्चेति' हें स्पष्टीकरण मात्र चुकून येथें अवशिष्ट राहिलेलें आहे; ही गोष्ट वरील विवेचनावरून लक्षांत येण्यासारखी आहे.

या स्थानरूपी प्रमाणाचें 'देशसामान्यं स्थानम्' असें लक्षण येथें देण्यांत आलेलें आहे. दोघांचा किंवा त्याहून अधिकांचा समान देश, म्हणजे एकच स्थान, असणें हेंच 'देशसामान्य' होय. ज्या अनेक गोष्टी एकाच समान

देशामध्यें ह्मणजे एकाच ठिकाणीं, ह्मणजे एकमेकांच्या सांनिध्यांत सांगितलेल्या असतात, त्यांच्या ठिकाणीं समानदेशत्वाच्या धर्मामुळें 'स्थान' हें प्रमाण उत्पन्न होतें. आणि ह्मणूनच टीकेमध्यें 'संनिधिविशेषत्व' असें स्थानप्रमाणाचें दुसरें लक्षण करितां येईल, असें सांगितलें आहे. 'देशसामान्यं समानदेशवत्त्वमित्यर्थः। एकदेशविहितत्वमिति यावत्।' हें स्थानप्रमाण दोन प्रकारचें असतें. एक पाठसादेश्य आणि दुसरें अनुष्ठानसादेश्य. यांतील 'सादेश्य' याचा अर्थ 'देशसामान्य' याहून कांहीं भिन्न नाहीं. 'समानः देशः येषां ते समानदेशाः सदेशाः वा। तेषां सदेशानां भावः सदेशत्वं सादेश्यं वा.' (समानस्य च्छन्दस्यमूर्धप्रभृत्युदर्केषु । ६-३-८४). अशा रीतीनें विग्रह केला असतां सादेश्य, सदेशत्व, समानदेशत्व, देशसामान्य, हे सगळे शब्द समानार्थकच आहेत, हें लक्षांत येण्यासारखें आहे. आतां या सगळ्या ठिकाणीं 'देश' हा जो शब्द आलेला आहे, त्या देशशब्दाचा अर्थ दोन प्रकारांनीं उपपन्न होऊं शकतो. वेदामध्यें किंवा ब्राह्मणामध्यें ज्या एकाद्या अनुवाकामध्यें कांहीं मंत्र एकत्र पठित केले असतील, तो त्या मंत्रपाठाच्या दृष्टीनें समान देश होय. किंवा ते मंत्र कोठेंही पठित केले गेलेले असले, तरी ते जर एकाद्या अनुष्ठानामध्यें एकत्र उपयोगांत आणण्यांत येत असले, तर त्या अनुष्ठानाच्या दृष्टीनें तो त्या मंत्रांचा समानदेश होय. अशा रीतीनें पाठ आणि अनुष्ठान यांच्या दृष्टीनें हे दोन प्रकार संभवत असल्यामुळें पाठसादेश्य आणि अनुष्ठानसादेश्य असे स्थानप्रमाणाचे हे वर दिलेले दोन विभाग कल्पिण्यांत आलेले आहेत. यांपैकीं पाठसादेश्य हेंही फिरून दोन प्रकारचें असतें; त्यांपैकीं एक यथासंख्यपाठ आणि दुसरा संनिधिपाठ. मंत्रांचें जें कांहीं एका ठिकाणीं पठण केलेलें असतें, त्या पठणामध्यें जर नुसतें सांनिध्यच असेल, तर तो संनिधिपाठ होय. परंतु कित्येक वेळां असेंही आढळून येतें कीं, एका ठिकाणीं ज्या कांहीं एका विशिष्ट क्रमानें कांहीं गोष्टींचें पठण केलेलें असतें, तोच क्रम कायम ठेवून त्या गोष्टींच्या विषयीं दुसऱ्या ठिकाणीं कांहीं पठण केलें जातें. अशा रीतीनें पूर्वीच्या क्रमाचें अतिक्रमण न करितां जें पठण केलें जातें, त्याला यथासंख्य पाठ असें ह्मणतात. हें स्थानप्रमाणाचें वर्गीकरण पुढील आकृतीवरून चांगलें लक्षांत येण्यासारखें आहे.



(५८) पाठसादेश्येन विनियोगमध्ये यथासंख्यपाठः।

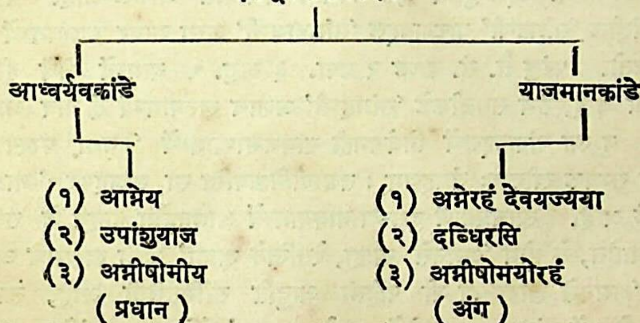
तत्र 'ऐन्द्राग्नमेकादशकपालं निर्वपेत्' 'वैश्वानरं द्वादशकपालं निर्वपेत्' इत्येवं क्रमविहितेषु 'इन्द्राग्नी रोचना दिव' इत्यादीनां याज्यानुवाक्यामन्त्राणां यथासंख्यं प्रथमस्य प्रथमं द्वितीयस्य द्वितीयं इत्येवंरूपो विनियोगो यथासंख्यपाठात्। प्रथमपठितमन्त्रस्य हि कैमर्थ्याकांक्षायां प्रथमतो विहितं कर्मैव प्रथममुपतिष्ठते। समानदेशत्वात्। एवं द्वितीयमन्त्रस्यापि।

यथासंख्यपाठाचें उदाहरण पुढें देण्यांत येत आहे. (१) 'ऐन्द्राग्नमेकादशकपालं निर्वपेत्' आणि (२) 'वैश्वानरं द्वादशकपालं निर्वपेत्' इत्यादिक क्रमानें हे याग एके ठिकाणीं सांगितल्यानंतर यांच्या बद्दलच्या याज्या आणि अनुवाक्या यांचे मंत्र दुसरीकडे सांगितले आहेत. मैत्रायणीय शाखेच्या ब्राह्मणभागांत 'ऐन्द्राग्न', 'वैश्वानर', इत्यादि काम्येष्टि सांगण्यांत येऊन नंतर त्याच शाखेच्या मंत्रभागांत त्या त्या काम्येष्टींच्या याज्यानुवाक्यांचे मंत्र यथासंख्य क्रमानें सांगितलेले आहेत. ह्मणजे त्यांचा क्रम असा आहे कीं, (१) 'इन्द्राग्नी रोचना दिवः' इत्यादि मंत्रयुगल हें पहिल्यानें सांगितलें आहे; आणि (२) 'वैश्वानरोऽजीजनत्' हें मंत्रयुगल द्वितीयस्थानीं सांगितलेलें आहे. तेव्हां या क्रमावरून 'इन्द्राग्नी रोचना दिवः' हें पहिल्या ऐन्द्राग्न यागाचें अंग आहे, आणि 'वैश्वानरोऽजीजनत्' हें दुसऱ्या वैश्वानरयागाचें अंग आहे, हें सिद्ध होतें. व अशा रीतीनें

यथासंख्य पाठावरून मंत्रांचे विनियोग ठरवितां येतात. कारण, 'इन्द्राग्नी रोचना दिवः' हा जो प्रथमस्थानीं पठित असलेला मंत्र तो कोणाच्याकरितां पठित केला गेलेला आहे, अशा प्रकारची कैमर्थ्याकांक्षा (कोऽर्थो यस्य स किमर्थः, तस्य भावः कैमर्थ्यं, तस्याकांक्षा कैमर्थ्याकांक्षा) उत्पन्न झाली असतां दुसरीकडे प्रथमस्थानीं सांगितलेलें जें ऐन्द्राग्नयागरूपी कर्म आहे, तेंच प्रथमतः आपल्या मनामध्यें उपस्थित होतें. कारण, दोघांचेंही एकाच, ह्मणजे प्रथम स्थानींच पठण करण्यांत आलेलें आहे. अशाच रीतीनें दुसऱ्याही मंत्राचा विनियोग निश्चित करण्यांत येतो. तो असाः—'वैश्वानरोऽजीजनत्' हा जो द्वितीयस्थानीं पठित असलेला मंत्र तो कोणाच्याकरितां पठित केला गेलेला आहे, अशा प्रकारची कैमर्थ्याकांक्षा उत्पन्न झाली असतां दुसरीकडे द्वितीयस्थानीं सांगितलेलें जें वैश्वानरयागरूपी कर्म आहे, तेंच प्रथमतः आपल्या मनामध्यें उपस्थित होतें. कारण, दोघांचेंही एकाच, ह्मणजे द्वितीय, स्थानींच पठण करण्यांत आलेलें आहे. याला यथासंख्यपाठ असें जें नांव देण्यांत आलें आहे, त्याचें कारण असें कीं, या मंत्रांची क्रमवाचक अशी जी संख्या, तिचें अतिक्रमण न करितां यांत मंत्रांचें पठण केलेलें असतें. (संख्यामनतिक्रम्य यथा स्यात्तथा पाठः यथासंख्यपाठः.)

याच यथासंख्यपाठाचें आणखी एक जास्त स्पष्ट व जास्त चांगलें उदाहरण जैमिनीयन्यायमालाविस्तरामध्यें अ. ३ पा. ३ यांतील ६ व्या अधिकरणामध्यें दिलेलें आहे. तें असेंः—दर्शपूर्णमासाच्या प्रकरणामध्यें जीं अनेक कांडें आहेत, त्यांमध्यें आध्वर्यव कांड आणि याजमान कांड अशीं दोन कांडें आहेत. त्यांपैकीं आध्वर्यव कांडामध्यें (१) आग्नेय याग, (२) उपांशुयाज, व (३) अग्नीषोमीय याग, असे तीन याग सांगितलेले आहेत. व या यागांना उद्देशून याच क्रमानें याजमान कांडामध्यें पुढीलप्रमाणें मंत्र आम्नात केलेले आहेत. ते असेः—(१) 'अग्नेरहं देवयज्ययान्नादो भूयासम्.' (२) 'दब्धिरस्यदब्धो भूयासममुं दभेयम्.' (३) 'अग्नीषोमयोरहं देवयज्यया वृत्रहा भूयासम्.' यांपैकीं पहिल्या मंत्रांत 'अग्नेः' हें पद असल्यामुळें व तिसऱ्या मंत्रांत 'अग्नीषोमयोः' हें पद असल्यामुळें पहिला मंत्र हा पहिल्या आग्नेय यागाचें अंग आहे, व तिसरा मंत्र हें तिसऱ्या अग्नीषोमीय यागाचें अंग आहे, हें निर्विवाद आहे. आतां मधला जो दुसरा मंत्र राहिला, त्याच्याचबद्दल काय तो प्रश्न उरला.

हा दुसरा मंत्र कोणत्या यागाचें अंग असला पाहिजे, हा तो प्रश्न होय. या मंत्रांत 'दब्धि' असा जो शब्द आलेला आहे, त्याचा अर्थ 'कांहीं तरी एकादें घातुक आयुध' असा देण्यांत आलेला आहे. त्यावरून या दुसऱ्या मंत्रांतील तात्पर्यार्थ असा निष्पन्न होतो कीं, 'हे देवते, दब्धि ह्मणजे जें एकादें घातुक आयुध, त्याच्यासारखी घात करण्याची शक्ति तुझ्यामध्यें आहे; ह्मणून तुझ्या कृपेनें माझा घात न होवो आणि माझ्याकडून माझ्या शत्रूचा घात केला जावो.' अशा अर्थाचा हा जो मंत्र, तो उपांशुयाजाचें अंग व्हावें, अशाबद्दल श्रुतीमध्यें किंवा ब्राह्मणामध्यें कांहीं एक उल्लेख नाहीं. ह्मणून हा मंत्र कोणाचें अंग मानावयाचें, या विषयीं येथें प्रश्न उत्पन्न होतो. परंतु या प्रश्नाचें समाधान यथासंख्यपाठाच्या प्रमाणानें करण्यांत येतें. तें असें कीं, आध्वर्यव कांडामध्यें ज्या क्रमानें (१) आग्नेय, (२) उपांशुयाज, व (३) अग्नीषोमीय, हे तीन याग सांगितलेले आहेत, त्याच क्रमानें याजमान कांडामध्यें पहिला मंत्र आग्नेय यागाचा आणि तिसरा मंत्र अग्नीषोमीय यागाचा जर सांगितलेला आहे, तर अर्थातच अशा रीतीनें सिद्ध होणाऱ्या या यथासंख्यपाठावरून असें स्पष्टपणें दिसून येतें कीं, वरील तीन मंत्रांपैकीं 'दब्धिरसि' इत्यादिक जो याजमान कांडांतील दुसरा मंत्र उरला आहे, तो अध्वर्युकांडांतील उपांशुयाजाचेंच अंग असला पाहिजे. हाच अर्थ पुढील आकृतीवरून सुलभ रीतीनें लक्षांत येण्यासारखा आहे.



(५९) पाठसादेश्येन विनियोगमध्ये संनिधिपाठः।

वैकृताङ्गानां प्राकृताङ्गाननुवादेन विहितानां संदंशापतितानां विकृत्यर्थत्वं संनिधिपाठात्। यथा आमनहोमानाम्। तेषां हि कैमर्थ्याकांक्षायां फलं विकृत्यपूर्वमेव भाव्यत्वेन संबध्यते। उपस्थितत्वात्। स्वतंत्रफलकत्वे विकृतिसंनिधिपाठानर्थक्यापत्तेः।

पाठसादेश्याचे यथासंख्यपाठ आणि संनिधिपाठ असे जे पूर्वी (प्रकरण ५७ पहा) दोन भेद सांगितले, त्यांपैकीं यथासंख्यपाठानें अंगांचा प्रधानाच्या ठिकाणीं कसा विनियोग करितां येतो, याची उपपत्ति सांगून त्याबद्दलचीं दोन उदाहरणें वर देण्यांत आलेलीं आहेत. आतां संनिधिपाठाच्या योगानें अंगविनियोग कसा ठरविण्यांत येतो, याबद्दलचें विवरण येथें करण्यांत येत आहे. हा प्रश्न जैमिनिसूत्र अ. ४. पा. ४ यांतील चवथ्या अधिकरणामध्यें विचाराकरितां घेण्यांत आलेला आहे. काम्येष्टिकांडामध्यें असें एक विधान करण्यांत आलेलें आहे कीं, 'वैश्वदेवीं सांग्रहणीं निर्वपेद् ग्रामकामः.' व त्याच्याच संनिधीमध्यें 'आमनस्य—आमनस्य देवाः—इति तिस्र आहुतीर्जुहोति' असें आमनहोमांच्या बद्दल दुसरें एक विधान करण्यांत आलेलें आहे. पहिल्या वाक्यांतील 'सांग्रहणी' याच्याबद्दल 'सांग्रहायणी' असा शाबर भाष्यामध्यें पाठ आढळतो. परंतु तै. सं. काण्ड २ प्रपा. ३ अनु. ९ यामध्यें जेथें ही इष्टि दिलेली आहे, तेथें सगळीकडे 'सांग्रहणी' अशाच स्वरूपामध्यें हें नांव आढळून येतें. व त्या नांवाबद्दलचें निर्वचनही सायणभाष्यामध्यें 'मनसा परस्परमैकमत्येन सम्यक् स्वीकारः संग्रहणम्। तद्यस्यामिष्टावस्ति सा सांग्रहणी।' याप्रमाणें दिलेलें आहे. त्याचप्रमाणें दुसऱ्या वाक्यामध्यें आमनहोम ह्मणून जे सांगितलेले आहेत, ते होम 'अमनसे स्वाहा, रेतस्विने स्वाहा' अशा स्वरूपाचे आहेत. त्यांत 'अमनसे स्वाहा' ही जी पहिली आहुति सांगितलेली आहे, त्यावरून आमनहोम हें नांव रूढ झालेलें आहे. आतां येथें वर सांगितल्याप्रमाणें सांग्रहणी इष्टीच्या संनिधीमध्यें आमनहोमांचें पठण झालेलें असल्यामुळें त्या संनिधिपाठावरून आमनहोम हे सांग्रहणी इष्टीचें अंग व्हावयाला पाहिजे आहेत.

पूर्वपक्ष.

परंतु येथें पूर्वपक्षी अशी एक शंका काढतो कीं, सांग्रहणी इष्टि हा प्रधान याग आणि आमनहोम हें त्याचें अंग असें तुह्मी कां मानतां ? सांग्रहणी इष्टि हा जसा एक प्रधानभूत याग आहे, त्याचप्रमाणें आमनहोम हेही त्याच्या बरोबरीचेच प्रधानभूत याग होण्याला काय हरकत आहे ? कारण, एकच याग प्रधान असावा, असा कांहीं नियम नाहीं. 'दर्शपूर्णमासाभ्यां यजेत स्वर्गकामः' इत्यादि वाक्यांमध्यें सहा प्रधान याग सांगितलेले आहेत. त्याचप्रमाणें 'स्वाराज्यकामो राजसूयेन यजेत' इत्यादि वाक्यांमध्येंही पशुयाग, सोमयाग, वगैरे अनेक प्रधान याग सांगितलेले आहेत. (प्रकरण ५६ पान १४१ पहा.) तेव्हां दर्शपूर्णमासामध्यें किंवा राजसूयामध्यें ज्याप्रमाणें अनेक प्रधान याग एकमेकांशीं अंगांगिभावसंबंध पावल्यावांचूनही स्वतंत्रपणें असूं शकतात, त्याचप्रमाणें प्रस्तुत ठिकाणीं सांग्रहणी इष्टि आणि आमनहोम हे सगळेच समान योग्यतेचे असे प्रधानभूत याग होण्याला वास्तविकपणें पाहतां कांहीं हरकत नसावी. सारांश, पूर्वपक्ष्याच्या एकंदर ह्मणण्यांतील तात्पर्य असें कीं, सांग्रहणी इष्टि आणि आमनहोम हे सगळे प्रधानभूत याग ह्मणूनच मानिले जावेत; आणि आमनहोम हे सांग्रहणी इष्टीचे अंग आहेत, असें मानिलें जाऊं नये.

उत्तरपक्ष.

परंतु पूर्वपक्ष्याचें हें ह्मणणें बरोबर नाहीं. कारण, दर्शपूर्णमास आणि राजसूय यांचीं जीं उदाहरणें त्यानें दिलेलीं आहेत, तीं येथें बरोबर लागू पडत नाहींत. कारण, दर्शपूर्णसास आणि राजसूय यांच्यामध्यें अनेक प्रधान याग सांगितलेले आहेत, हें खरें. पण त्या सगळ्या यागांचा कोणत्या ना कोणत्या तरी फलाशीं संबंध आहे. दर्शपूर्णमासांतील जे आग्नेयादिक सहा प्रधान याग, त्यांचा 'स्वर्ग' या फलाशीं संबंध आहे. व राजसूय यज्ञामध्यें जे अनुमत्यादिक अनेक प्रधान याग सांगितलेले आहेत, त्यांचा 'स्वाराज्य' या फलाशीं संबंध आहे. पण या आमनहोमांच्या बाबतींत पाहूं गेलें असतां त्यांचा तसा कोणत्याही फलाशीं संबंध येऊं शकत नाहीं. कारण, आमनस्य—आमनस्य देवाः—इति तिस्र आहुतीर्जुहोति' या त्यांच्या विधायक वाक्यामध्यें त्यांना निराळें असें कांहीं फल सांगितलेलेंच नाहीं. या आमनहोमांचा एकादा फलाशीं संबंध सांगितलेला असता, तर ते प्रधान याग होऊं शकले

असते. पण त्यांना स्वतःला कांहीं एक फल सांगितलेलें नसल्यामुळें 'फलवत्संनिधौ अफलं तदंगम्' या न्यायानें आमनहोम यांना सांग्रहणी इष्टीचें अंगत्व आहे, असें मानण्याशिवाय दुसरें गत्यंतरच नाहीं. "सांग्रहणीं निर्वपेत् ग्रामकामः" या सांग्रहणी वाक्यामध्यें जें ग्रामप्राप्तिरूपी फल सांगितलेलें आहे, त्या फलाचा फक्त सांग्रहणी इष्टीशींच संबंध पोहोंचतो. त्या फलाचा आमनहोमांशीं कांहीं एक संबंध येऊं शकत नाहीं. आणि 'आमनस्य—आमनस्य देवा—इति तिस्र आहुतीर्जुहोति' यांत तर आमनहोमांचें फल ह्मणून कांहींच सांगितलेलें नाहीं. तेव्हां आमनहोम हे अफल ह्मणजे फलरहित आहेत, हें उघड होतें. आणि ग्रामरूपी फलाच्या योगानें सांग्रहणी इष्टि ही फलवती आहे, हेंही उघडच आहे. तेव्हां फलवती अशी जी सांग्रहणी इष्टि, तिच्या संनिधीमध्यें अफल असे जे आमनहोम ते सांगितलेले असल्यामुळें 'फलवत्संनिधौ अफलं तदंगम्' या न्यायानें अफल असे जे आमनहोम ते फलवत् अशी जी सांग्रहणी इष्टि तिचें अंगच होत, असें मानिलें पाहिजे, हें सिद्ध होतें.

व हीच गोष्ट 'वैकृताङ्गानां (याच्या पुढील 'प्राकृतांगाननुवादेन—विहितानां संदंशापतितानाम्' जे हे शब्द तूर्त मुद्दाम येथें वगळले आहेत, त्यांचें स्पष्टीकरण पुढें देण्यांत येत आहे.) विकृत्यर्थत्वं संनिधिपाठात्। यथा आमनहोमानाम्।' या मुळांतील वाक्यांत निराळ्या रीतीनें सांगितलेली आहे. येथें 'वैकृतांगें' ह्मणजे विकृतींत चोदकानें प्राप्त झालेलीं अंगें असा अर्थ नसून विकृतियागांना उद्देशून नवीन सांगितलेलीं फक्त अपूर्व अंगेंच घ्यावयाचीं आहेत. सांग्रहणी इष्टि ही एक काम्येष्टि आहे. व तो एक विकृतियाग आहे. आणि या विकृतियागाच्या संनिधीमध्यें जे आमनहोम सांगितलेले आहेत, ते त्या विकृतियागाचें अपूर्व अंग ह्मणून त्या विकृतियागासाठींच सांगितलेले असले पाहिजेत, हें संनिधिपाठावरून सिद्ध होतें. कारण, विकृतियागामध्यें आमनहोमांसारखीं जीं नवीन (चोदकप्राप्त नव्हे) अंगें सांगितलेलीं असतात, तीं कोणाच्या करितां सांगितलेलीं असतात, अशा प्रकारची कैमर्थ्याकांक्षा उत्पन्न झाली असतां विकृतियागांतील जें अपूर्वरूपी फल, तेंच त्या आमनहोमादिकांसारख्या अंगांचें फल होय, असेंच मानावें लागतें. ह्मणजे 'आमनहोमादिकैः अंगैः किं भाव्यम्' अशा आकांक्षेचा प्रश्न विचारण्यांत आला असतां 'आमनहोमा-

दिकैः अंगैः विकृत्यपूर्वमेव भाव्यम्' असेंच त्याला उत्तर देणें भाग आहे. कारण, या ठिकाणीं सांग्रहणी इष्टीच्या जवळ या आमनहोमांना संनिधिरूपी प्रमाणानें उपस्थित करून ठेविलेलें आहे. आणि त्या आमनहोमांना तर स्वतःचें असें कांहीं एक फल सांगितलेलें नाहीं. तेव्हां विकृत्यपूर्व हेंच त्यांचें फल मानण्याशिवाय दुसरा मार्ग नाहीं.

विश्वजिन्न्याय.

आतां याच्यावर दुसरा कोणी पूर्वपक्षी अशी एक शंका काढितो कीं:– आमनहोमांना कांहीं स्वतंत्र फल सांगितलेलें नाहीं, हें खरें. पण त्यासाठीं विकृत्यपूर्व हेंच त्यांचें फल, असें तुह्मी काय ह्मणून मानितां? याच्याशिवाय दुसरा कांहीं मार्गच नाहीं कीं काय? तर याला दुसरा मार्ग आहे. तो असा कीं, विश्वजिन्न्यायामध्यें जसें सांगितलें आहे, त्याप्रमाणें येथें करावें. हा विश्वजिन्न्याय जैमिनिसूत्र अ. ४ पा. ३ यांतील ५, ६, ७ या अधिकरणांमध्यें सांगितलेला आहे. तो असाः—'विश्वजिता यजेत' असें एक वाक्य आम्नात केलेलें आहे. पण त्याला फल कोठेंच सांगितलेलें नाहीं. तेव्हां 'विश्वजिन्नाम्ना यागेन किं कुर्यात्' ही आकांक्षा निवृत्त करण्याकरितां कांहीं तरी फलाची कल्पना केली पाहिजे, असें प्राप्त होतें. तेव्हां मग कोणत्या फलाची कल्पना करावयाची, असा प्रश्न उपस्थित झाला असतां, ज्यामध्यें निरतिशय सुख आहे आणि सर्व लोकांना इष्ट आहे असा जो स्वर्ग, त्याच्याच स्वतंत्र फलाची कल्पना करावी, असें ठरविण्यांत आलेलें आहे. तेव्हां त्या विश्वजिन्न्यायाप्रमाणें या अफल अशा आमनहोमांच्या ठिकाणींही तुह्मी कांहीं तरी स्वतंत्र फलाची कल्पना कां करीत नाहीं? आणि सांग्रहणी इष्टिरूपी जी विकृति तिचें जें फल तेंच या आमनहोमांचें फल अशी परतंत्र फलाची कल्पना तुह्मी कां करीत बसतां?

अशी पूर्वपक्षी यानें शंका उपस्थित केली असतां 'स्वतंत्रफलकत्वे विकृतिसंनिधिपाठानर्थक्यापत्तेः' असें मुळामध्यें त्याला प्रत्युत्तर देण्यांत आलेलें आहे. येथें विश्वजिन्न्याय लावावा, असें पूर्वपक्षी ह्मणतो. पण हें त्याचें ह्मणणें बरोबर नाहीं. कारण, विश्वजिन्न्याय कोठें लावावयाचा, तर ज्याला ज्याला कांहीं फल सांगितलेलें नसेल, त्याला त्याला विश्वजिन्न्याय लागू करावयाचा असा अर्थ नाहीं. तर ज्याला विश्वजिन्न्याय लावावयाचा असेल, त्याला (१) स्वतःचें

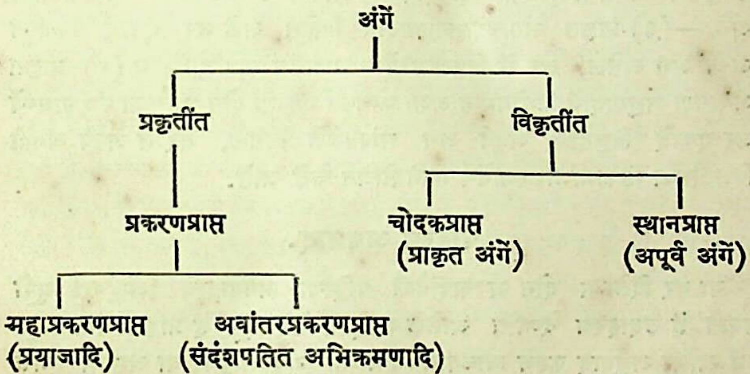
फल सांगितलेलें नसलें पाहिजे ही एक अट, आणि (२) दुसरी अट अशी कीं, कोणत्याही फलवत्कर्माच्या संनिधीमध्यें त्याचें पठण केलें गेलेलें असतां कामा नये. 'विश्वजिता यजेत' या विधीचें फल सांगितलेलें नाहीं; व कोणत्याही फलवत्कर्माच्या संनिधीमध्यें त्याचें पठण केलें गेलेलें नाहीं. या दोन अटी परिपूर्ण होत असल्यामुळें तेथें विश्वजिन्याय उत्पन्न होऊन त्याप्रमाणें स्वर्गरूपी स्वतंत्र फलाची कल्पना करणें शक्य होतें. परंतु आमनहोमांची गोष्ट तशी नाहीं. कारण, ते वर दिलेल्या दोन अटी परिपूर्ण करूं शकत नाहींत. त्यांना फल सांगितलेलें नाहीं ही एक अट त्यांच्या ठिकाणीं संभवते. पण दुसरी अट त्यांना पुरी करितां येत नाहीं. कारण, फलवत् असें जें सांग्रहणी इष्टीचें कर्म त्याच्या संनिधीमध्यें अफल अशा या आमनहोमांचें पठण करण्यांत आलेलें आहे. आणि फलवत्संनिधीमध्यें अफलाचें पठण केलें गेलेलें असलें, म्हणजे 'फलवत्संनिधौ अफलं तदंगम्' हाच न्याय तेथें प्राप्त होतो. आणि विश्वजिन्याय तेथें येऊं शकत नाहीं. कारण, विकृतीच्या संनिधीमध्यें पठित केल्या गेलेल्या आमनहोमांना जर त्या विकृतीचें अंग मानावयाचें नाहीं, तर त्या विकृतीच्या संनिधीमध्यें या आमनहोमांचा पाठ केला तरी कशाला? असा प्रश्न साहजिकच उत्पन्न होतो. आणि अंगत्व मानिलें नाहीं, तर या संनिधिपाठाला निरर्थकत्वही येऊं लागतें. तेव्हां ज्या अर्थीं विकृतीच्या संनिधीमध्यें आमनहोमांचा पाठ केलेला आहे, त्या अर्थीं अंगत्वानेंच त्यांचा अन्वय केला पाहिजे, असें सिद्ध होतें.

प्राकृताङ्गानुवादेन—विहितानां संदंशापतितानाम् ।

येथपर्यंत ज्याच्याबद्दलचें विवरण करण्यांत आलेलें आहे, त्या वर दिलेल्या मूळ संस्कृतांतील ५९ व्या प्रतीकामध्यें 'प्राकृताङ्गानुवादेन–विहितानां संदंशापतितानाम्' असे शब्द आहेत. परंतु त्यांचें स्पष्टीकरण आतांपर्यंत मुळींच करण्यांत आलेलें नाहीं. म्हणून त्यांच्याबद्दलचें स्पष्टीकरण आतां येथें करणें जरूर असल्यामुळें तें पुढीलप्रमाणें करण्यांत येत आहे.

हीं जीं येथें दोन षष्ठ्यन्त विशेषणें दिलेलीं आहेत, त्यांतील विषय समजण्याकरितां या स्थानप्रमाणाच्या पूर्वीचें जें प्रकरणरूपी चवथें प्रमाण त्याच्याकडे आपल्याला परत गेलें पाहिजे. अर्थसंग्रहामध्यें या विषयाच्या संबंधानें पूर्वीं कोठें कांहीं एक चर्चा न करतां येथें एकदम या विषयाचा उल्लेख केलेला आहे.

त्यामुळें तो येथें एकाएकीं समजणें कठिण पडतें. ह्मणून पूर्वींच्या प्रकरणाच्या प्रमाणाकडे आपल्याला वळलें पाहिजे. प्रकरणाचे महाप्रकरण आणि अवांतर-प्रकरण असे दोन विभाग होतात, हें सांगून झाल्यानंतर अर्थसंग्रहामध्यें "एतच्च प्रकृतावेव उभयाकाङ्क्षायाः संभवात् न तु विकृतौ । तत्र 'प्रकृतिवद्विकृतिः कर्तव्ये'त्यतिदेशेन कथंभावाकाङ्क्षाया उपशमेन । अपूर्वाङ्गानामप्युभयाकाङ्क्षया विनियोगासंभवात् । तस्मादपूर्वाङ्गानां स्थानादेव विकृत्यर्थत्वमिति ।" (प्रकरण ५२ पहा) या वाक्यांच्या द्वारानें असें सांगितलें आहे कीं, महाप्रकरण हें फक्त प्रकृतीमध्येंच अंगांगिभावसंबंध दाखवूं शकतें; आणि त्या महाप्रकरणाचा विकृतीमधील अंगागिभावसंबंध दाखविण्याला उपयोग होऊं शकत नाहीं. कारण, महाप्रकरणाला जी उभयाकांक्षा लागत असते, ती विकृतीमध्यें अतिदेशामुळें उरत नसते. त्यामुळें प्रकृतीपासून अतिदेशानें प्राप्त होणाऱ्या (विकृतींतील) प्राकृत अंगांच्या शिवाय विकृतीमध्यें जीं कांहीं नवीन (अपूर्व) अंगें समाविष्ट व्हावयाचीं असतात, तीं कोणत्या प्रमाणानें समाविष्ट होऊं शकतील, असा प्रश्न उत्पन्न होतो. तेव्हां तेथें प्रकरण हें प्रमाण प्राप्त होऊं शकत नसल्यामुळें स्थानप्रमाणानेंच त्या अपूर्व अंगांचा विकृतीच्या ठिकाणीं विनियोग करण्यांत येतो, असें सांगण्यांत आलेलें आहे. त्याचें स्पष्टीकरण पुढील आकृतीवरून होईल.



येथपर्यंतचा हा सामान्य नियम अर्थसंग्रहामध्यें सांगून त्याच्या पुढील विषय तसाच सोडून देण्यांत आलेला आहे. व त्याच्यापुढें 'अवांतर प्रकरण' याच्या स्पष्टीकरणाला सुरवात करण्यांत आलेली आहे. परंतु विकृतीमध्यें प्रकरणाचा

प्रवेश होऊं शकत नाहीं, हा जो वर अर्थसंग्रहामध्यें दिलेला एक सामान्य नियम आहे, त्याला कित्येक अपवाद आहेत. ते अपवाद अर्थसंग्रहामध्यें दिलेले नाहींत. परंतु त्यांचें विस्तृत विवेचन आपदेवीमध्यें करण्यांत आलेलें आहे. (तत्सिद्धं महाप्रकरणं प्रकृतावेव विनियोजकम्। विकृतौ तु यत् प्राकृतदृष्टार्थांगानुवादेन विधीयते तस्य विनियोजकम्। न तु केवलं विधीयमानस्यापूर्वांगस्येति। यत्तु विकृतावपि प्राकृतधर्मानुवादेन विधीयमानयोर्धर्मयोरंतराले अपूर्वमप्यंगं केवलं पठ्यते तदपि प्रकरणेन विनियुज्यते।—आपदेवी.) त्या अपवादांचा संदर्भ 'प्राकृताङ्गाननुवादेन–विहितानाम्' आणि 'संदंशापतितानाम्' या दोन उपरिनिर्दिष्ट विशेषणांमध्यें आलेला असल्यामुळें त्या अपवादांचें विवेचन येथें देणें जरूर आहे.

दोन अपवाद.

'प्रकृतिवद्विकृतिः कर्तव्या' या अतिदेशवाक्याच्या अनुरोधानें विकृतीमध्यें (१) प्राकृत अंगें चोदकप्राप्त होतात; पण (२) त्यांच्याशिवाय नवीन (अपूर्व) अशींहीं कांहीं वैकृत अंगें सांगितलेलीं असतात. आणि हीं जीं अपूर्व अशीं वैकृत अंगें तीं स्थानप्रमाणानें विनियुक्त होतात, असें वर सांगितलें आहे. परंतु या नियमाला दोन अपवाद आपदेवीमध्यें सांगितलेले आहेत. ते असेः—(१) प्राकृत अंगाच्या अनुवादानें विहित असें जर एकादें विकृतीचें अपूर्व अंग असेल, तर तें विकृतीमध्यें प्रकरणानेंच प्राप्त होतें; व (२) प्राकृत अंगांच्या अनुवादानें विधीयमान अशा कोणत्या एकाद्या दोन धर्मांच्या संदंशामध्यें जर एकादें विकृतीचें अपूर्व अंग सांपडलेलें असेल, तर तें अपूर्व अंगही विकृतीच्या ठिकाणीं प्रकरणानेंच विनियोजित केलें जातें.

पहिला अपवाद.

या वर दिलेल्या दोन अपवादांपैकीं पहिल्या अपवादाचें 'औदुंबरो यूपो भवति' हें उदाहरण देण्यांत आलेलें आहे. येथें 'यूप' हें प्राकृत अंग असून येथें त्याचा अनुवाद करून त्याच्यासंबंधानें 'तो यूप औदुंबराचा असावा' असें औदुंबरत्वाचें विधान केलेलें आहे. व हें औदुंबरत्व येथें स्थानानें विनियुक्त होत नसून प्रकरणानेंच विनियोजित केलें जातें. 'सोमापौष्णं त्रैतमालभेत पशुकामः' या वाक्यानें एक विकृतियाग सांगितलेला असून त्याच्या सन्निधी-

मध्यें 'औदुंबरो यूपो भवति' असें वचन आलेलें आहे. तेव्हां येथील विकृतिभूत अशा या पशुयागामध्यें 'यूप हें प्राकृत अंग चोदकानें प्राप्त झालें असतां त्या यूपरूपी प्राकृत अंगाचा अनुवाद करून येथें जें औदुंबरत्व हें नवीन सांगितलेलें आहे, त्याचा प्रकरणानेंच विनियोग होतो. कारण, विकृतीला जी कथंभावाकांक्षा असते, ती नुसत्या यूपानेंच शांत होत नसून प्रकरणप्राप्त अशा औदुंबरत्वाचीही तिला अपेक्षा असते. (या विषयावरील जास्त माहितीकरितां आपदेवी पहा.)

दुसरा अपवाद.

आतां जो दुसरा अपवाद वर सांगितलेला आहे, त्याचें 'आमनहोम' हें उदाहरण आपदेवीमध्यें दिलेलें आहे. 'वैश्वदेवीं सांग्रहणीं निर्वपेत् ग्रामकामः' (तै. सं. २-३-९-२.) या वाक्याच्या द्वारानें 'सांग्रहणी' या नांवाचा एक विकृतियाग सांगितलेला आहे. व त्या विकृतियागाचें 'आमनहोम' हें एक अपूर्व अंग ह्मणून सांगितलें आहे. पण हें अपूर्व अंग कसें सांगितलें आहे व कोठें सांगितलें आहे? तर सांग्रहणी इष्टि ही एक विकृति असल्यामुळें तिच्या प्रकृतीमधून तिच्या ठिकाणीं प्रयाज आणि अनुयाज हीं जीं दोन प्राकृत अंगें चोदकानें प्राप्त होतात, त्या दोहोंच्या मध्यें हे आमनहोम सांगितलेले आहेत. ते या दोहोंच्या मध्यें कसे सांगितले आहेत? तर ते येणेंप्रमाणें सांगितले आहेतः–(मै. सं. २-३-२ यांत) 'यत्प्रयाजानां पुरस्तात् जुहुयात् बहिरात्मानं सजातानां दध्यात्, यदनूयाजानामुपरिष्टाज्जुहुयात्, स्वर्गं लोकमपक्रामेत्, मध्ये जुहोति, मध्यत एव सजातानामात्मन्धत्ते' या वाक्यांत पूर्वी प्रयाजांचें हवन करावें व शेवटीं अनुयाजांचें हवन करावें आणि या दोहोंच्या मध्यें आमनहोमाच्या आहुती द्याव्या, असें सांगितलें आहे. तेव्हां येथें प्रयाज आणि अनुयाज यांच्या संदंशामध्यें आमनहोम हे सांपडलेले आहेत, हें उघड होतें. (जै. सू. अ. १० पा. ४ सू. ७ वरील शाबरभाष्य पहा.) आणि ह्मणून आमनहोमांच्या ठिकाणीं सांग्रहणी इष्टीचें जें अंगत्व येतें, तें स्थानप्रमाणानें येत नसून प्रकरणानें प्राप्त होतें, असें आपदेवीमध्यें सांगण्यांत आलेलें आहे. त्या संबंधींचा आपदेवीमधील उतारा पुढें दिलेला आहे. तो येणेंप्रमाणें:—

यत्तु विकृतावपि प्राकृतधर्मानुवादेन विधीयमानयोर्धर्मयोरन्तरालेऽपूर्वमप्यङ्गं

केवलं पठ्यते तदपि प्रकरणेन विनियुज्यते । यद्यपि विकृतेः कथंभावाकाङ्क्षा प्राकृतैरेवाङ्गैः शाम्यति, तथापि यत्र प्राकृताङ्गानुवादेन धर्मविधानं तत्र तद्विधानं यावद्भवति तावत्कथंभावाकाङ्क्षा न निवर्तते । अतो विकृतेराकाङ्क्षावत्त्वादन्तराले विहितस्याप्यपूर्वाङ्गस्य भाव्याकाङ्क्षासत्त्वाद्युक्तं तस्य प्रकरणाद्विकृत्यर्थत्वम् , यथा आमनहोमेषु । ते हि प्राकृताङ्गानुवादेन विधीयमानयोर्धर्मयोरन्तराले विधीयन्त इत्युक्तं तन्त्ररत्नादावित्यास्तां तावत् ।

सांग्रहणी इष्टीच्या संबंधानें आमनहोमांच्या ठिकाणीं असणारें अंगत्व हें स्थानप्रमाणानें मानावयाचें, किंवा तें प्रकरणावरून सिद्ध होतें असें मानावयाचें, हा एक मतभेदाचा प्रश्न आहे. अर्थसंग्रहामध्यें हें आमनहोमांचें अंगत्व संनिधिपाठानेंच सिद्ध होतें, असें सांगितलेलें आहे. परंतु आपदेवीमध्यें तन्त्ररत्न आदिकरून कित्येक ग्रन्थांच्या मताच्या अनुरोधानें हें अंगत्व प्रकरण-ग्राह्य आहे, असें प्रतिपादिलें आहे. परंतु हें मत फारसें योग्य नाहीं, ही गोष्ट पंडित चिन्नस्वामी शास्त्री यांनीं आपदेवीवरील आपल्या सारविवेचिनीनामक टीकेमध्यें पुढीलप्रमाणें शास्त्रदीपिका, न्यायसुधा, वगैरे ग्रंथांचे आधार देऊन व्यक्त केली आहे:—

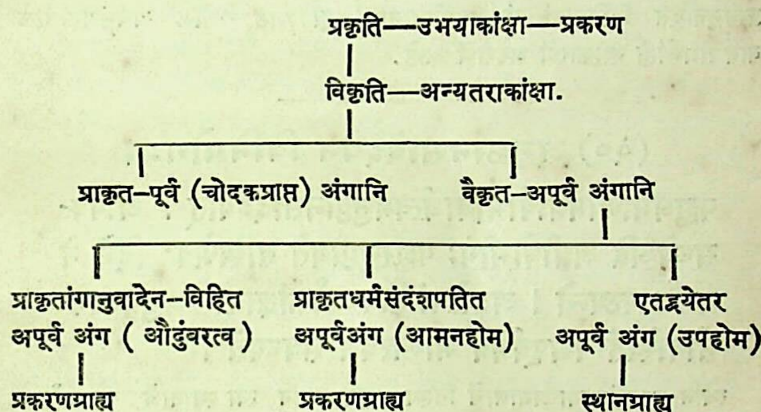
तन्त्ररत्ने प्रकरणग्राह्यत्वोक्तावपि शास्त्रदीपिकायां सन्निधिग्राह्यत्वमुक्त्वा "प्रकरणग्राह्यत्वस्यापि संभवात्" इत्यपिना प्रकरणग्राह्यत्वे अस्वरसः सूचितः । अत एव च न्यायसुधायां बलाबलाधिकरणे आमनहोमानां सन्निधिविषयतैवोक्तेति कथं तेषां प्रकरणग्राह्यत्वमित्यत आह । इत्यास्तां तावदिति । यद्यप्यामनहोमानां सन्निधिग्राह्यतैव समुचिता, अभिमतं चास्माकमपि तदेव, तथापि तन्त्ररत्नाद्युक्तिमात्रमवलम्ब्य प्रकृतोदाहरणार्थमत्रोक्तमिति भावः ॥

वरील विवेचनावरून हें लक्षांत येईल कीं, आमनहोमांचें अंगत्व प्रकरणग्राह्य आहे, हें मत फारसें समीचीन नाहीं. तथापि दोन प्राकृत धर्मांच्या संदंशामध्यें एकादें विकृतीचें अपूर्व अंग सांपडलें असतां तें प्रकरणग्राह्य कसें होतें, ही गोष्ट सिद्ध करून देण्याकरितां ह्मणून हें एक उदाहरण येथें घेण्यांत आलेलें आहे; व त्या उदाहरणाच्या दृष्टीपुरताच आपण त्याचा येथें विचार केला पाहिजे.

पूर्वी जे दोन अपवाद सांगितले आहेत, त्यांचें हें निरूपण येथपर्यंत झालें. व या दोन अपवादांच्या निरूपणावरून असें दाखविण्यांत आलें आहे कीं,

विकृतीमध्यें जीं कांहीं अपूर्व अंगें असतील, त्यांपैकीं (१) प्राकृत अंगाच्या अनुवादानें विहित असें जें अपूर्व अंग असेल तें, व (२) प्राकृत अंगाच्या अनुवादानें विहित अशा कोणत्या एकाद्या दोन धर्मांच्या संदंशामध्यें विकृतीचें जें अपूर्व अंग सांपडलेलें असेल तें, अशीं हीं दोन अपूर्व अंगें प्रकरणानेंच विनियोजित केलीं जातात.

तेव्हां यावरून हें सिद्ध होतें कीं, हे दोन अपवाद खेरीज करून बाकीचीं जीं विकृतीचीं अपूर्व अंगें असतील, तींच फक्त स्थानप्रमाणानें विनियोजित केलीं जातात. या एकंदर विवेचनाचें स्वरूप पुढील आकृतीवरून लक्षांत येण्यासारखें आहे.



या वर दिलेल्या कोष्टकावरून विकृतीच्या अपूर्व अंगांपैकीं प्रकरणग्राह्य अंगें कोणतीं आणि स्थानग्राह्य अंगें कोणतीं हें चटकन लक्षांत येईल. तेव्हां (१) प्राकृत अंगाच्या अनुवादानें विहित आणि (२) प्राकृतधर्मसंदंशपतित हीं दोन प्रकारचीं प्रकरणग्राह्य अशीं जीं अंगें तीं खेरीज करून बाकीचा जो प्रांत राहिला, तो सगळा प्रांत स्थानग्राह्य अशा अपूर्व अंगांचा प्रांत होय. व हीच गोष्ट 'प्राकृताङ्गाननुवादेन–विहितानां संदंशापतितानां वैकृताङ्गानां विकृत्यर्थत्वं सन्निधिपाठात्' या वाक्यामध्यें 'प्राकृताङ्गाननुवादेन–विहितानाम्' आणि 'संदंशापतितानाम्' हीं दोन नञ्घटित विशेषणें 'वैकृताङ्गानाम्' याच्या पूर्वी घालून व्यक्त

करण्यांत आलेली आहे. व या दृष्टीनें पाहतां या संनिधिपाठाच्या विवेचनाच्या स्थळीं काशी येथें प्रसिद्ध झालेल्या चौखांबा संस्कृत सीरीजमधील आपदेवीच्या पुस्तकामध्यें 'यानि तु वैकृतानि अङ्गानि प्राकृताङ्गाननुवादेन–विहितानि संदंशापतितानि तेषां विकृत्यर्थत्वं सन्निधिपाठात्' हा जो पाठ दिलेला आहे, तोच पाठ योग्य व शुद्ध आहे, असें दिसतें. परंतु या शुद्ध पाठाकडे लक्ष न दिलें जाऊन या ठिकाणीं अनेक अपपाठ आपदेवीच्या आणि अर्थसंग्रहाच्याही या वाक्यामध्यें शिरलेले आहेत. व कित्येक जुन्या हस्तलिखित पोथ्यांतून 'संदंशपतितानाम्' आणि 'संदंशापतितानाम्' असे दोन्हीही पाठ सांपडत असल्यामुळें तर ही संदिग्धता जास्तच वाढते. परंतु आपदेवींतील पूर्वीच्या ग्रंथांवरून येथील पाठ शुद्ध करितां येण्यासारखा आहे; व त्याच्याच अनुरोधानें 'प्राकृताङ्गाननुवादेन विहितानां संदंशापतितानाम्' हा पाठ येथील अर्थसंग्रहांतील वाक्यामध्येंही स्वीकारणें जरुरीचें आहे.

---

(६०) अनुष्ठानसादेश्येन विनियोगः ।

पशुधर्माणामग्नीषोमीयार्थत्वमनुष्ठानसादेश्यात् । औपवसथ्येऽह्नि अग्नीषोमीयः पशुरनुष्ठीयते तस्मिन्नेव दिने ते धर्माः पठ्यन्ते । अतस्तेषां कैमर्थ्याकांक्षायां अनुष्ठेयत्वेनोपस्थितं पश्वपूर्वमेव भाव्यत्वेन संबध्यते ।

स्थान या पांचव्या प्रमाणाचें निरूपण सुरू करून त्या स्थानाचे पाठसादेश्य आणि अनुष्ठानसादेश्य असे दोन विभाग पूर्वी (प्रकरण ५७ पहा.) सांगितलेले आहेत. त्यांपैकीं पाठसादेश्याचें निरूपण येथें संपल्यानंतर आतां याच्यापुढें अनुष्ठानसादेश्याचें निरूपण करण्याला सुरुवात करण्यांत येत आहे. त्याकरितां जें उदाहरण घेण्यांत आलेलें आहे, तें अग्नीषोमीय पशूच्या संबंधाचें आहे. ह्या अग्नीषोमीय पशूचा संबंध मुख्यत्वेंकरून सोमयागामध्यें येतो.

सोमयागाबद्दल कांहीं माहिती.

ह्या सोमयाग तीन प्रकारचा आहे. त्या तीन प्रकारांचीं नांवें एकाह, अहीन आणि सत्र, अशीं आहेत. सोमयागामध्यें सोमाचें सवन करणें हा एक मुख्य

भाग असतो. हें सवन प्रातःसवन, माध्यंदिनसवन आणि सायंसवन, अशा रीतीनें तीन प्रकारचें असतें. हें तिन्हीही प्रकारचें सवन ज्यांत एकाच दिवशीं केलें जातें, त्या सोमयागाला एकाह (एक+अहन्) असें ह्मणतात. पुढें द्वितीय रात्रीपासून प्रारंभ केला जाऊन एकादश रात्रपर्यंत जे सोमयाग केले जातात, त्यांना अहीन (अहोभिः साध्यते इति) अशी संज्ञा आहे. व त्याच्यापुढें सहस्र संवत्सरपर्यंत चालणारे जे सोमयाग, त्यांना सत्र अशी संज्ञा आहे. या सगळ्या प्रकारच्या सोमयागांपैकीं जो पहिला एकाहरूपी ज्योतिष्टोम याग, तो प्रकृतिभूत होय. या ज्योतिष्टोम यागाच्या सप्त संस्था आहेत. त्या अशाः—(१) अग्निष्टोम, (२) अत्यग्निष्टोम, (३) उक्थ्य, (४) षोडशी, (५) अतिरात्र, (६) अप्तोर्याम व (७) वाजपेय.

या सोमयागामध्यें अनेक गोष्टी करावयाच्या असतात. प्रथमतः प्राचीनवंश असें ज्याला ह्मणण्यांत येतें, अशा प्रकारचा एक यज्ञमंडप निर्माण करण्यांत येतो. नंतर यजमानाला सोमयागाची दीक्षा देण्यांत येते. मग सोमाचें क्रयण करून त्याला शकटावर घालून प्राचीनवंशनामक पूर्वी निर्माण करून ठेविलेल्या मंडपामध्यें आणण्यांत येतें. व सोम तेथें आला, ह्मणजे त्याच्या सत्कारासाठीं आतिथ्येष्टि नांवाची एक इष्टि करितात. ही आतिथ्येष्टि होऊन प्राचीनवंशनामक मंडपामध्यें सोमाची स्थापना झाल्यानंतर त्या सोमाच्या साधनानें जो याग करावयाचा, त्या यागांत विघ्नें उत्पन्न करण्याकरितां अनेक असुर उद्युक्त झालेले असतात; तेव्हां त्यांचा पराभव करून टाकण्याकरितां आतिथ्येष्टीच्या पुढील तीन दिवस उपसद नांवाचे होम करण्यांत येतात. त्यानंतर उत्तरवेदि, हविर्धानमंडप, उपरव, सदोमंडप, धिष्ण्य, वगैरे निरनिराळ्या प्रकारचे स्थानविशेष निर्माण करण्यांत येतात. आणि अशा रीतीनें सर्व तयारी झाल्यानंतर मग पशुयागांना सुरुवात करण्यांत येते. हे पशु (१) अग्नीषोमीय, (२) सवनीय, आणि (३) अनुबंध्य, असे तीन प्रकारचे आहेत. त्यांपैकीं अग्नीषोमीय पशुयागाला प्रथमतः सुरुवात करण्यांत येते. पण त्या पशुयागाच्या पूर्वीही त्या यागाच्या संबंधानें कित्येक गोष्टी करावयाच्या असतात. पशुयागामध्यें यूप लागत असतो. त्या यूपाचें छेदन करून आणणें व त्या यूपाचें स्थापन करणें या गोष्टी आधीं कराव्या लागतात. त्यापुढें अग्निमंथन झाल्यावर जो अग्नीषोमीय पशु असेल, त्याला उपाकरण, पर्यग्निकरण, वगैरे संस्कार करून मग तो पशु पूर्वी स्थापित केलेल्या यूपाशीं नियोजित करण्यांत येतो. व नंतर त्याचें

विशसन होऊन त्याच्या वसेचा होम करण्यांत येतो. या गोष्टी ज्या दिवशीं होतात, त्या दिवशीं व्रतपूर्वक उपवास करण्यांत येतो. व ह्मणून त्याला औपवसथ्यदिन असें ह्मणतात. दर्शपूर्णमासाच्या आपस्तंबसूत्रांतील 'एतत्कृत्वोपवसति' (प्र. १ प. ४ कं १४ सू. १५) या सूत्रावरील भाष्यांत 'उपवास' याचा अर्थ 'अग्न्यन्वाधानादिपरिस्तरणान्तं कर्म कृत्वा अग्निसमीपे नियमविशिष्टो वासः उपवासः' असा दिलेला आहे. या औपवसथ्य दिवसाच्या पुढील जो दिवस त्याला सौत्यदिन असें ह्मणतात. (तै. सं. काण्ड १ प्रपा. ४ अनु. १ पहा.) कारण, या दिवशीं सोमाचा रस काढण्याचें कार्य व्हावयाचें असतें. त्याकरितां शकटावरून जो सोम आणिलेला असतो, त्याला खालीं उतरण्यांत येतें. नंतर सोमरसाच्या ग्रहणासाठीं निरनिराळीं पात्रें तयार करण्यांत येतात. व सोमाचा अभिषव करण्यांत येतो. आणि या ठिकाणीं सवनीय पशूचें विधान करण्यांत आलेलें आहे. व त्याच्या नंतरच्या अवभृथ स्नानाच्या दिवशीं अनुबन्ध्य पशूचें विधान सांगण्यांत आलेलें आहे. अशा रीतीनें अग्नीषोमीय, सवनीय आणि अनुबंध्य, असे तीन प्रकारचे पशु ज्योतिष्टोम प्रकरणामध्यें सांगितलेले आहेत.

अग्नीषोमीय पशूचें उदाहरण.

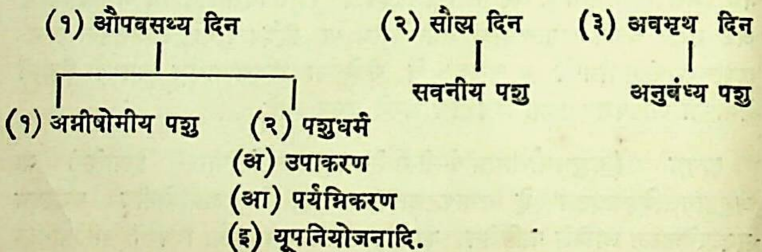
अनुष्ठानसादेश्याच्या उदाहरणासाठीं ज्या अग्नीषोमीय पशूच्या प्रसंगाचा मुळामध्यें उल्लेख करण्यांत आलेला आहे, तो बरोबर लक्षांत यावा, ह्मणून सोमयागाच्या संबंधाची वरील माहिती दिलेली आहे. त्यावरून ही गोष्ट ध्यानांत येईल कीं, ज्योतिष्टोम प्रकरणामध्यें अग्नीषोमीय, सवनीय आणि अनुबंध्य असे तीन प्रकारचे पशु सांगितलेले आहेत. त्याचप्रमाणें या पशूंचें हवन करण्याच्या पूर्वीं त्यांच्यावर जे उपाकरण, पर्यग्निकरण, (तै. सं. काण्ड १ प्रपा. ३ अनु. ७ पहा) आदिकरून संस्कार करावयाचे असतात, तेही त्याच ज्योतिष्टोमप्रकरणामध्यें सांगितलेले आहेत. 'प्रजापतेर्जायमानाः' आणि 'इमं पशुम्' ह्या दोन ऋचा ह्मणून त्या पशूला स्पर्श करणें याला उपाकरण संस्कार असें ह्मणतात. व दर्भ प्रज्वलित करून ते तीन वेळां प्रदक्षिण अशा रीतीनें त्या पशूच्या सभोंवतीं फिरविणें याला पर्यग्निकरण अशी संज्ञा आहे. तेव्हां आतां ज्योतिष्टोमाच्या या एकाच प्रकरणामध्यें हे जे उपाकरणपर्यग्निकरणादिक पशुधर्म सांगितलेले आहेत, ते अग्नीषोमीय, सवनीय आणि अनुबंध्य, या तिन्हीही पशूंना साधारणत्वानें लागू करावयाचे, किंवा ते फक्त अग्नीषोमीय पशूलाच लागू करावयाचे,

अशी येथें शंका उत्पन्न होते. या शंकेचें विवेचन जैमिनिसूत्र अ. ३ पा. ६ यांतील ७ व्या अधिकरणामध्यें करण्यांत आलेलें आहे. या ठिकाणीं पूर्वपक्षी असें ह्मणतो कीं, हे पशुधर्म तिन्हीही पशूंना साधारणत्वानें लावण्यांत यावेत. कारण, हे धर्म अमुकच पशूंला लावावेत आणि अमुक पशूंना लावूं नयेत, असें मानण्याला येथें विशेष कारण कांहीं नाहीं. परंतु पूर्वपक्ष्याचें हें ह्मणणें बरोबर नाहीं. कारण, हे धर्म अमुकच पशूला लावावेत असें निश्चित करण्याला येथें विशेष कारण आहे. कां कीं, हे पशुधर्म जरी एकंदरीनें ज्योतिष्टोम प्रकरणामध्यें सांगितलेले असले, तरी त्यांतल्या त्यांत हे विशेषतः कोठें सांगितलेले आहेत? तर याचें उत्तर असें आहे कीं, ज्योतिष्टोमांतील अग्नीषोमीय, सवनीय आणि अनुबंध्य असे जे तीन पशु, त्यांपैकीं अग्नीषोमीय पशूचें पठण पूर्वी (पान ८४) सांगितलेल्या सोमक्रयणाच्या जवळ करण्यांत आलें आहे. व त्या सोमक्रयणानंतर औपवसथ्याच्या दिवशीं हविर्धानमंडप, सदोमंडप, धिष्ण्य, आदिकरून स्थानविशेषांचें निर्माण करण्याविषयीं सांगितल्यानंतर त्याच्यापुढें हे उपाकरणादिक धर्म सांगितलेले आहेत. आणि त्याच वेळीं त्या औपवसथ्याच्या दिवशीं अग्नीषोमीय पशूचें हवन करावयाचें असतें. तेव्हां या पशुधर्मांचें अनुष्ठान आणि अग्नीषोमीय पशूच्या हवनाचें अनुष्ठान हीं दोन्हीही अनुष्ठानें येथें औपवसथ्याच्या दिवशीं एकाच वेळीं आणि एकाच स्थळीं प्राप्त होतात. यावरून या दोघांच्यामध्यें अनुष्ठानसमानदेशत्व कसें आहे, हें लक्षांत येईल. आतां अग्नीषोमीय पशूचें पठण जर सोमक्रयणाच्या समीप करण्यांत आलेलें आहे, तर त्याचें अनुष्ठानही सोमक्रयाच्या संनिधीमध्यें त्याच वेळीं कां करण्यांत येऊं नये, असें कोणी ह्मणेल; तर 'स एष द्विदैवत्यः पशुरौपवसथ्येऽहनि आलब्धव्यः' असें स्पष्ट वचन असल्यामुळें अग्नीषोमीय या द्विदैवत्य पशूचें अनुष्ठान सोमक्रयाच्या संनिधीमध्यें न करितां तें दीक्षेच्या दिवसापासून चवथ्या दिवशीं येणाऱ्या औपवसथ्याच्या दिवशींच करणें जरूर आहे.

ह्मणून (पशुधर्माणामग्नीषोमीयार्थत्वमनुष्ठानसादेश्यात् इत्यादि) या अनुष्ठानसादेश्यावरून हे उपाकरणादिक पशुधर्म अग्नीषोमीय पशूलाच मुख्यत्वेंकरून लाविले पाहिजेत. कारण, औपवसथ्याच्या दिवशीं अग्नीषोमीय पशूचें अनुष्ठान करावयाचें असतें. आणि त्याच दिवशीं ते उपाकरणादिक धर्म करावयाचे ह्मणून समाम्नात केलेले आहेत. तेव्हां हे उपाकरणादिक धर्म

कोणाच्यासाठीं करावयाचे, अशा प्रकारची कैमर्थ्याकांक्षा तेथें उत्पन्न झाली असतां त्या आकांक्षेचें समाधान स्वाभाविकपणें कशा रीतीनें केलें जाईल? व 'एभिर्धर्मैः किं भाव्यम्' असा प्रश्न उत्पन्न झाला असतां त्याचा संबंध कोणाकडे जाईल? तर येथें पशुयागाच्या अनुष्ठानासाठीं उपस्थित झालेला असा जो अग्नीषोमीय पशु, त्या पशूच्याच अपूर्वाशीं या धर्मांचा संबंध तावडतोब जुळला जाणें, हें स्वाभाविक आहे. कारण, अग्नीषोमीय पशूचेंच अपूर्व येथें संनिध आहे. आणि सवनीय व अनुबंध्य या पशूंचें अपूर्व हें येथें या उपाकरणादि धर्मांशीं संनिध नसल्यामुळें त्या अपूर्वांशीं या धर्मांचा संबंध जुळणें शक्य नाहीं. ह्मणून येथें अनुष्ठेयत्वानें उपस्थित झालेला असा जो अग्नीषोमीय पशु, त्याचें अपूर्व हा शेषी आणि उपाकरणादि धर्म हे त्याचे शेष असाच संबंध येथें मानिला पाहिजे. आतां सवनीय पशु हा पुढें सौत्यनामक दिवशीं करावयाचा व अनुबंध्य पशु अवभृथाच्या शेवटीं करावयाचा, असें सांगितलेलें असल्यामुळें त्यांच्या या भिन्नदेशीयत्वाच्या कारणासाठीं त्यांच्या ठिकाणीं अनुष्ठानसादेश्यानें हे उपाकरणादि धर्म प्राप्त होऊं शकत नाहींत. ह्मणून मग चोदकवाक्यानें अतिदेश करून उपाकरणादि धर्म सवनीय आणि अनुबंध्य यांच्याठिकाणीं करावे; परंतु या धर्मांचा मुख्यत्वानें संबंध ह्मटला ह्मणजे तो फक्त अग्नीषोमीय पशूच्याच पाशीं येतो. हें अनुष्ठानसादेश्याच्या प्रमाणावरून स्पष्टपणें सिद्ध होतें.

वरील गुंतागुंतीचें विवेचन पुढील आकृतीवरून जास्त स्पष्ट होण्यासारखें आहे. ती आकृति अशी:—



(६१) स्थानं समाख्यातः प्रबलम् ।

तच्च स्थानं समाख्यातः प्रबलम् । अत एव शुन्धनमन्त्रः सांनाय्यपात्राङ्गं पाठसादेश्यात् । न तु पौरोडाशिकमिति समाख्यया पुरोडाशपात्राङ्गम् ।

येथपर्यंत स्थानप्रमाणाच्या निरनिराळ्या प्रकारांचें पर्यालोचन करण्यांत आलें. आतां त्या स्थानापैकींच्या या शेवटच्या प्रतीकामध्यें असें सिद्ध करून दाखविण्यांत येत आहे कीं, स्थान हें प्रमाण समाख्या या प्रमाणापेक्षां जास्त बलवान् असतें. समाख्या ह्मणजे यौगिक शब्द हें लक्षण व त्याचें स्पष्टीकरण पूर्वी (पान ११०, लिंगनिर्वचनम्) देण्यांत आलेलेंच आहे. व पुढेंही त्याच्याबद्दलचें सविस्तर विवेचन याच्यानंतरच्याच ६२ व्या प्रतीकामध्यें देण्यांत येत आहे. घटकावयवांचा अर्थ लक्षांत घेऊन तदनुरोधानें ठेविलेलें जें नांव, ती समाख्या, (सम्यगाख्यायते अनया इति समाख्या) असा समाख्या शब्दाचा साधारणतः अर्थ होय. या समाख्यारूपी प्रमाणापेक्षां स्थानरूपी प्रमाण हें कसें प्रबळ असतें, हें जैमिनिसूत्र अ. ३ पा. ३ यांतील ११ व्या अधिकरणामध्यें 'शुन्धध्वं दैव्याय कर्मणे' हें विषयवाक्य घेऊन सिद्ध करून दाखविण्यांत आलेलें आहे. दर्शपूर्णमासामध्यें पुरोडाशाच्या संबंधाची माहिती ज्या विभागामध्यें सांगितलेली आहे, (यत्र पुरोडाशोपयोगिनो विधयः श्रूयन्ते) त्याला 'पौरोडाशिक कांड' असें नांव (समाख्या) याज्ञिकांकडून देण्यांत आलेलें आहे. त्या पौरोडाशिक कांडामध्यें दर्शयागांतील हवनासाठीं लागणारें जें सांनाय्य, (सांनाय्यं दधिपयसी) ह्मणजे दहीं आणि दूध, तें ठेवण्याचीं जीं कुंभीपात्रें (मडकीं) तीं (१) सांगितलेलीं आहेत. त्याचप्रमाणें पुरोडाश ज्या व्रीहींपासून तयार करावयाचा त्या व्रीहींचें अवहनन करण्यासाठीं उलूखल (उखळ) वगैरे लागणारीं जीं पात्रें, तींही (२) त्याच पौरोडाशिक कांडामध्यें सांगितलेलीं आहेत. आणि 'शुन्धध्वं दैव्याय कर्मणे' हा जो पात्रशोधनविषयक मंत्र आहे, तोही (३) त्याच पौरोडाशिक कांडामध्यें समाम्नात केला गेलेला आहे. 'शुन्धध्वं दैव्याय कर्मणे' याचा अर्थ 'हे पात्राणि, देवयज्यात्मने दैव्याय कर्मणे शुन्धध्वं शुद्धानि भवत' असा आहे.

पूर्वपक्ष.

तेव्हां आतां येथें पूर्वपक्षी असें ह्मणतो कीं, कुंभी, शाखापवित्र, अभिधानी, दोहनपात्र, इत्यादि (१) सांनाय्यपात्रें, व त्याचप्रमाणें उलूखल, मुसल, कृष्णाजिन, दृषदुपल, जुहू, इत्यादि (२) पुरोडाशपात्रें, आणि 'शुन्धध्वं दैव्याय कर्मणे' हा (३) मंत्र, असे हे तिन्हीही ज्याअर्थी पौरोडाशिक कांड या समाख्येच्या (नांवाच्या) एकाच कांडामध्यें सांगितले गेलेले आहेत, त्या अर्थी 'पौरोडाशिक कांड' या समाख्यारूपी प्रमाणाच्या जोरावर' शुन्धध्वं दैव्याय कर्मणे' या मंत्रानें सांनाय्य-पात्रें आणि पुरोडाशपात्रें, अशीं सर्वच पात्रें शुद्ध केलीं जावीं, हें योग्य आहे.

उत्तरपक्ष.

परंतु यावर सिद्धान्ती असें ह्मणतो कीं, 'समाख्या' या प्रमाणाच्या दृष्टीनें पूर्वपक्षी ह्मणतो तें खरें आहे. व 'समाख्या' एवढेंच प्रमाण येथें असतें, तर पूर्वपक्ष्याचेंच ह्मणणें स्थापितही झालें असतें. परंतु येथें 'समाख्ये'च्याशिवाय दुसरेंही एक प्रमाण प्राप्त होतें. तें प्रमाण कोणतें? तर तें प्रमाण 'स्थान' हें होय. आणि 'स्थान' या प्रमाणाच्या दृष्टीनें असा एक प्रश्न विचाराकरितां पुढें येतो कीं, 'शुन्धध्वं दैव्याय कर्मणे' हा जो वादविषयक मंत्र आहे, तो कोणत्या स्थानामध्यें सांगितलेला आहे? दर्शयागामध्यें जीं कृत्यें प्रथमपासून करावयाचीं असतात, त्यांचा क्रम असा आहे कीं कृष्णचतुर्दशीच्या दिवशीं वत्सापाकरण, बर्हिराहरण, हीं झाल्यानंतर रात्रीं दोहन करावयाचें असतें. व त्या दोहनासाठीं कुंभीद्वयरूपी दोहनपात्रें सांगितलेलीं आहेत. व त्यानंतर अमावास्येच्या दिवशीं व्रीहिनिर्वाप, व्रीहींचें अवहनन, वगैरे कृत्यें करावयाचीं असतात. यावरून हें उघड होतें कीं, (१) आधीं इध्मबर्हिःसंपादन, मग (२) सांनाय्यपात्रसंशोधन, आणि त्यानंतर (३) व्रीहिनिर्वाप, असा या कृत्यांचा क्रम आहे. तेव्हां आतां या क्रमामध्यें 'शुन्धध्वं दैव्याय कर्मणे' हा मंत्र कोठें सांगण्यांत आलेला आहे? तर (१) इध्मबर्हिःसंपादनाचा अनुवाक आणि (३) व्रीहिनिर्वापविषयक अनुवाक, या दोहोंच्या मध्येंच 'शुन्धध्वम्' हा मंत्र सांनाय्यपात्रांच्या संनिधीमध्यें सांगण्यांत आलेला आहे. तेव्हां अर्थातच कुंभीद्वयरूपी जीं सांनाय्यपात्रें, त्या पात्रांचेंच शोधन करण्याकडे 'शुन्धध्वम्' या मंत्राचा विनियोग यथासंख्यपाठानें व्हावा, हें उचित आहे. दोहनाच्या नंतर व्रीहिनिर्वाप येतो; व व्रीहिनिर्वापाच्या नंतर व्रीहींचें अवहनन प्राप्त होतें; आणि त्या अवहननासाठीं उलूखल हें पात्र

लागतें. त्याचप्रमाणें या अवहननानंतर व्रीहींचें पेषण होऊन पुरोडाश शिजून तयार होईल, तेव्हां त्याच्या हवनाकरितां जुह्वादिक पात्रें लागणार; म्हणजे 'शुन्धध्वम्' या मंत्राला सांनाय्यपात्रें हींच जवळ आहेत, आणि उलूखलजुह्वादि पात्रें दूर आहेत. तेव्हां संनिधिरूपी पाठसादेश्याच्या प्रमाणाच्या जोरावर समाख्येचा बाध होऊन असें निष्पन्न होतें कीं, 'शुन्धध्वम्' हा मंत्र दोहनपात्रांचेंच अंग असला पाहिजे.

दर्शयाग

वत्सापाकरण | इध्माबर्हिःसंपादन | दोहन | व्रीहिनिर्वाप | व्रीह्यवहनन | पुरोडाशहवन

दोहन — सांनाय्यपात्र — 'शुन्धध्वं दैव्याय कर्मणे'

व्रीह्यवहनन — उलूखल

पुरोडाशहवन — जुहू

---

(६२) समाख्यानिरूपणम् ।

समाख्या यौगिकः शब्दः । सा च द्विविधा । वैदिकी लौकिकी च । तत्र होतुश्चमसभक्षणाङ्गत्वं होतृचमस इति वैदिक्या समाख्यया । अध्वर्योस्तत्तत्पदार्थाङ्गत्वं, लौकिक्या आध्वर्यवमिति समाख्ययेति संक्षेपः । तदेवं निरूपितानि संक्षेपतः श्रुत्यादीनि षट्प्रमाणानि ।

पूर्वी सांगितलेल्या सहा प्रमाणांपैकीं 'समाख्या' हें शेवटचें प्रमाण होय. याचें लक्षण 'समाख्या यौगिकः शब्दः' असें देण्यांत आलें आहे. यांतील 'यौगिक' याचा अर्थ पूर्वी (पान ११०) स्पष्ट करून सांगण्यांत आलेलाच आहे. शब्दाच्या घटकावयवांनीं द्योतित केलेला जो अर्थ तोच ज्या शब्दाचा अर्थ असतो, तो यौगिक शब्द होय. उदाहरणार्थ, 'पाचक' याचे 'पच्' हा धातु आणि 'अक' हा कर्तृवाचक प्रत्यय हे जे दोन घटकावयव, त्यांच्यापासून 'पचनक्रियेचा कर्ता'

ह्या जो अर्थ उत्पन्न होतो, तोच 'पाचक' या शब्दाचा अर्थ होतो. आणि ह्मणून 'पाचक' हा एक यौगिक शब्द होय. आणि 'समाख्या' हा अशा प्रकारचा एक यौगिक शब्द असतो. पण आतां येथें अशी शंका येते कीं, 'समाख्या' ह्मणजे जरी एक यौगिक शब्द असा अर्थ असला, तरी त्याचा येथें काय उपयोग? विनियोगविधीमध्यें कोण कोणाचें अंग आहे आणि त्याप्रमाणें कोणाचा कोठें विनियोग करावयाचा, हें ठरविण्याकरितां जीं सहा प्रमाणें सांगितलीं आहेत, त्यांत 'समाख्या' ह्मणून हें एक शेवटचें प्रमाण सांगितलेलें आहे; पण 'समाख्या' ह्मणजे जरी एक यौगिक शब्द असा अर्थ असला, तरी त्याच्या योगानें अंगांगिभावात्मक विनियोग ठरविण्याला कशी मदत होणार? अशी शंका उत्पन्न झाली असतां तिचें समाधान (अ. ३ पा. ३ अधि. ६ मध्यें) असें सांगण्यांत आलेलें आहे कीं, समाख्येच्या योगानेंही विनियोगाचा निश्चय करण्याला मदत होते. ती कशी? तर अशी. यौगिक अर्थानें युक्त अशी समाख्या (नांव) जेव्हां एकाद्याला देण्यांत आलेली असते, तेव्हां तेथें त्या दोहोंमध्यें कांहीं तरी संबंध असतोच. उदाहरणार्थ, एकाद्याला 'पाचक' असें नांव दिलें, तर पचनक्रियेशीं त्याचा कांहीं तरी संबंध असला पाहिजे, हें अगदीं उघड होतें. आणि ही गोष्ट जशी लौकिक व्यवहारामध्यें दिसून येते, त्याचप्रमाणें ती वेदामध्येंही तशीच मानली पाहिजे. आतां याला वेदांतील उदाहरण कोणतें, असा कोणी प्रश्न विचारील, तर त्याचें उत्तर असें आहे कीं, '(१) हौत्रम्, (२) आध्वर्यवम्, (३) औद्गात्रम्' या वैदिक समाख्या आहेत. दर्शपूर्णमास, ज्योतिष्टोम, वगैरे यागांतून लागणाऱ्या ज्या अनेक गोष्टी, त्या निरनिराळ्या वेदांतून सांगितलेल्या आहेत. (१) आहुति देण्याच्या वेळीं याज्या आणि पुरोनुवाक्या यांचे जे मंत्र ह्मणावयाचे असतात, ते मंत्र ऋग्वेदामध्यें सांगितलेले असतात. (१) गोदोहन, व्रीहिनिर्वाप, वगैरे विधानें यजुर्वेदांत सांगितलेलीं असतात. व (२) आज्यस्तोत्र, पृष्ठस्तोत्र, वगैरे स्तोत्रें सामवेदांत सांगितलेलीं असतात. आतां यांपैकीं कोणते मंत्र कोणी ह्मणावयाचे, आणि कोणतीं कर्में कोणी करावयाचीं, याच्याबद्दल जर कांहीं विनिगमक असें साधन नसेल, तर यज्ञांतील वाटेल त्या ऋत्विजानें वाटतील ते मंत्र ह्मणावे, आणि वाटेल त्यानें वाटतील तीं कर्में करावीं, अशी अनवस्था प्राप्त होऊं लागेल. परंतु कोणत्या मंत्रांचा, कर्मांचा आणि स्तोत्रांचा कोणी विनियोग करावयाचा, हें येथें समाख्यारूपी प्रमाणाच्या योगानें निश्चित होऊं शकत असल्यामुळें येथें कोणताही अनवस्थाप्रसंग

प्राप्त होत नाहीं. (१) हौत्र, (२) आध्वर्यव आणि (३) औद्गात्र, या समाख्या अनुक्रमेंकरून (१) ऋग्वेद, (२) यजुर्वेद आणि (३) सामवेद, यांतील करावयाच्या धर्मांना अनुलक्षून करण्यांत आलेल्या आहेत. तेव्हां हौत्र या समाख्येनें सांगितलेले धर्म होत्यानें करावे, इत्यादि प्रकारची व्यवस्था समाख्या या प्रमाणावरून होऊं शकते. ह्मणून समाख्या हें इतर प्रमाणांप्रमाणेंच एक प्रमाण आहे. असें मानण्यांत आलेलें आहे.

अशा प्रकारची ही जी समाख्या ती वैदिकी आणि लौकिकी अशी दोन प्रकारची आहे. त्यांपैकीं 'होतृचमस' हें वैदिक समाख्येचें उदाहरण आहे. वेदामध्यें 'होतृचमस' अशी समाख्या (नांव) आलेली आहे. तेव्हां येथील या समाख्येवरून काय निश्चित होतें ? तर या समाख्येच्या प्रमाणावरून येथें असें निश्चित होतें कीं, चमसरूपी सोमपात्रामध्यें जो सोमरस असतो, त्याचें होत्यानें भक्षण करावयाचें असतें. ह्मणजे होता हा त्या चमसभक्षणाचें अंग आहे, हा विनियोग येथें 'होतृचमस' या समाख्येच्या प्रमाणावरून निश्चित करतां आला, असें झालें. आतां यानंतर 'आध्वर्यव' हें लौकिक समाख्येचें उदाहरण ह्मणून देण्यांत आलेलें आहे. यावरून काय निश्चित होतें ? तर, यजुर्वेदामध्यें आध्वर्यव कांडांत जीं जीं कर्में करण्याविषयीं सांगितलेलें आहे, तीं तीं अध्वर्यूनें करावीं, असें 'आध्वर्यव' या समाख्येवरून निश्चित होतें. ह्मणजे अध्वर्यु हा आध्वर्यव कांडांत सांगितलेल्या त्या त्या निरनिराळ्या कर्मांचें अंग होतो, असें यावरून निष्पन्न होतें.

येथें 'होतृचमस' हें वैदिकी समाख्येचें उदाहरण आणि 'आध्वर्यव' हें लौकिकी समाख्येचें उदाहरण ह्मणून देण्यांत आलेलें आहे. यांपैकीं 'होतृचमस' ही समाख्या 'प्रैतु होतुश्चमसः' इत्यादि प्रत्यक्ष वैदिक वाक्यामध्यें आलेली असल्यामुळें तें वैदिक समाख्येचें ह्मणून उदाहरण देण्यांत आलेलें आहे. परंतु 'आध्वर्यव' ही समाख्या वरच्याप्रमाणें प्रत्यक्ष वेदामध्यें आलेली नाहीं. ती (अध्वर्योः कर्म आध्वर्यवमिति कर्मार्थतद्धितप्रत्ययेन) याज्ञिकांनीं कल्पिलेली आहे. ह्मणून एवढ्याच भेदानें त्या समाख्येला लौकिक समाख्या असें ह्मटलेलें आहे. 'चमस' हा जो शब्द वर आलेला आहे, त्याची व्युत्पत्ति 'चम्यते, भक्ष्यते सोमः अस्मिन्पात्रविशेषे इति चमसः' अशी देण्यांत आलेली आहे. यावरूनच मराठींत 'चमचा' हा शब्द आलेला आहे.

अशा रीतीनें पूर्वी सांगितलेलीं जीं श्रुत्यादिक सहा प्रमाणें त्यांचें येथपर्यंत संक्षेपानें निरूपण करण्यांत आलेलें आहे.

---

(६३) विनियोगविधिबोधितांगानि ।

एतत्सहकृतेन विनियोगविधिना 'समिदादिभिरुपकृत्य दर्शपूर्णमासाभ्यां यजेत' इत्येवंरूपेण यानि विनियोज्यन्ते तान्यङ्गानि द्विविधानि । सिद्धरूपाणि क्रियारूपाणि चेति । तत्र सिद्धानि जातिद्रव्यसंख्यादीनि । तानि च दृष्टार्थान्येव । क्रियारूपाणि च द्विविधानि । गुणकर्माणि प्रधानकर्माणि च । एतान्येव संनिपत्योपकारकाणि आरादुपकारकाणीति चोच्यन्ते ।

विनियोगविधीला साहाय्य करणारीं श्रुत्यादिक सहा प्रमाणें येथपर्यंत सांगितलीं. या सहा प्रमाणांच्या साहाय्यानें अमुक अमक्याचें अंग आहे, व ह्मणून त्या अंगाचा त्याच्या 'प्रधाना'च्या ठिकाणीं विनियोग करावा, असें विनियोग-विधीनें ठरविण्यांत येतें. हे विनियोगविधि, उत्पत्तिविधि वगैरेंच्यासारखे, प्रत्यक्ष श्रुतीनें सांगितलेले नसतात; तर 'समिदादिभिरुपकृत्य दर्शपूर्णमासाभ्यां यजेत' अशा प्रकारच्या विनियोजक श्रुतिवाक्यांची या उपरिनिर्दिष्ट षट्प्रमाणांच्या साहाय्यानें कल्पना करावी लागते. वास्तविक पाहिलें असतां, 'समिदादिभि-रुपकृत्य दर्शपूर्णमासाभ्यां यजेत' हें येथें ह्मटल्याप्रमाणें विनियोगविधीचें स्वरूप नसून पुढें येणाऱ्या प्रयोगविधीचें स्वरूप आहे. परंतु ज्यांचें अंगत्व विनियोगविधि निश्चित करतो, त्यांचेंच प्रयोगविधि अनुष्ठान करवीत असतो; ह्मणून या अभिप्रायानें विनियोगविधीचें हें स्वरूप ह्मणून येथें सांगण्यांत आलेलें आहे. अशा स्वरूपाच्या या विनियोगविधीनें ज्या अंगांचा विनियोग करण्यांत येतो, त्या अंगांचें स्वरूप काय असतें, आणि त्यांचे निरनिराळे विभाग किती प्रकारांनीं होऊं शकतील, याबद्दलचें विवेचन या प्रतीकामध्यें याच्यापुढें करण्यांत येत आहे.

हीं अंगें दोन प्रकारचीं असतात. ते दोन प्रकार असे कीं, या अंगांपैकीं कांहीं अंगें यज्ञ करणाऱ्या यजमानाच्या प्रयत्नावांचून आधींच पुरीं झालेलीं असतात; व कांहीं त्या यजमानाच्या कृतीनें पुढें पुरीं व्हावयाचीं असतात. आणि ह्मणून अशा दृष्टीनें सिद्धरूप आणि क्रियारूप असे या अंगांचे दोन भेद प्रथमतः करण्यांत आलेले आहेत. यांपैकीं सिद्ध, ह्मणजे पूर्ण झालेल्या स्वरूपाचीं, अंगें कोणतीं ? तर तीं जाति, द्रव्य, संख्या, इत्यादिक होत. हवनाचें अंग असा जो पशु त्याच्या ठिकाणीं असणारी जी पशुत्वजाति ती येथें जाति या शब्दानें समजावी. व्रीहि आदिकरून जे पदार्थ त्यांचा 'द्रव्य' यांत अन्तर्भाव करण्यांत येतो. पूर्वी (प्रकरण ४२, ४३ पहा) 'पशुना यजेत' या वाक्यामध्यें पशूच्या ठिकाणीं एकत्व, पुंस्त्व, हे धर्म असल्याचें सिद्ध करण्यांत आलेलें आहे; त्यांपैकीं एकत्व, द्वित्व, इत्यादिकांचें 'संख्या' या शब्दानें येथें ग्रहण करावयाचें आहे. व अशाच प्रकारच्या पुंस्त्व, अरुणत्व, वगैरे इतर सिद्धरूप अंगांचाही येथें मूळ संस्कृतांतील 'आदि' या पदानें संग्रह करावा. सिद्धरूप अंगांच्या उलट क्रियारूप (ह्मणजे, कर्तृप्रयत्नसाध्य) अंगें ह्मणून अंगांचा दुसरा प्रकार सांगितलेला आहे. यांत कोणचीं अंगें येतात ? तर व्रीहींचें अवहनन, व्रीहींचें प्रोक्षण, इत्यादि अंगें यांत येतात. कारण व्रीहींचें अवहनन, प्रोक्षण, ह्या गोष्टी क्रियारूप असून त्या पुढें व्हावयाच्या असतात, आणि त्या पूर्वी सिद्धावस्थेमध्यें नसतात. व्रीहि हें द्रव्य मात्र पूर्वी अस्तित्वांत आणि सिद्ध स्वरूपांत असतें; पण त्या व्रीहींचें प्रोक्षण हें क्रियारूप असल्यामुळें तें पुढें व्हावयाचें असतें; हा सिद्धरूप आणि क्रियारूप यांमधील मुख्य फरक होय. ह्मणून क्रियेनें प्रोक्षणादिकांप्रमाणें पुढें साध्य होणारीं नसून जीं पूर्वीच सिद्ध झालेलीं असतात, अशीं जीं जातिद्रव्यसंख्यादिक अंगें तीं सिद्धरूप अंगांच्या वर्गांत येथें घालण्यांत आलेलीं आहेत. या सिद्धरूप अंगांच्या संबंधानें आणखीही जी एक गोष्ट लक्षांत ठेवण्यासारखी आहे, ती अशी कीं, हीं सगळीं सिद्धरूप अंगें फक्त दृष्टार्थच असतात. ह्मणजे या अंगांचें प्रयोजन काय आहे हें आपल्याला प्रत्यक्षपणें दिसून येण्यासारखें असतें. द्रव्य हें यागाचें एक दृश्य रूप आहे. व त्याच द्रव्यावर जाति, संख्या, इत्यादि धर्म रहात असतात. तेव्हां जाति, संख्या, इत्यादि धर्मांनीं विशिष्ट अशीं जीं व्रीहि, पशु, आदिकरून द्रव्यें तीं दृश्य रीतीनें यागाचें स्वरूप उपकृत करूं शकतात, हें आपल्याला स्पष्टपणें दिसत असतें; ह्मणून

हीं सिद्धरूप अंगें दृष्टार्थ आहेत, असें येथें ह्मणण्यांत आलेलें आहे. यागापासून अपूर्व वगैरे जीं फलें उत्पन्न होतात, तीं अदृष्ट असतात; तशा प्रकारचीं हीं व्रीह्यादिक अंगें नसतात; हा भेद दर्शविण्याकरितां या सिद्धरूप अंगांना 'दृष्टार्थ' असें ह्मटलेलें आहे.

आतां जीं क्रियारूप अंगें असतात, तींही दोन प्रकारचीं असतात. ते दोन प्रकार ह्मणजे गुणकर्म आणि प्रधानकर्म हे होत. यांनाच आणखीहीं एका निराळ्या दृष्टीनें दोन निराळीं नांवें देण्यांत येतात. गुणकर्म याला संनिपत्योपकारक असें ह्मणतात; आणि प्रधानकर्म याला आरादुपकारक असें ह्मणतात. दर्शपूर्णमासाचें उदाहरण घेतलें असतां यांतील दर्शपूर्णमास याग हा प्रधान होय, व व्रीह्यादिक हा गुण होय. त्यांपैकीं व्रीह्यादिक गुणांवर संस्कार उत्पन्न करणाऱ्या ज्या अवघातादिक क्रिया त्या गुणकर्म होत. आणि दर्शपूर्णमास या प्रधान यागामध्यें प्रयाजादिकांच्या योगानें त्या यागाच्या अपूर्वाला साहाय्य केलें जातें, ह्मणून प्रयाजादिक हें प्रधानकर्म होय. यांपैकीं प्रयाजादिक जें प्रधानकर्म असतें, तें अप्रत्यक्ष रीतीनें (ह्मणजे, आरात्=दूरात्, दूरे स्थित्वा, साक्षाद्द्रव्यादिसंबन्धमन्तरा उपकरोतीति आरादुपकारकम्) फलापूर्व उत्पन्न करण्याच्या कामीं उपकारक होतें, ह्मणून त्याला 'आरादुपकारक' असें नांव देण्यांत आलेलें आहे. आणि प्रोक्षण, अवहनन, इत्यादि जीं अनेक गुणकर्में तीं एकत्र होऊन (ह्मणजे, संनिपत्य द्रव्यादिषु संबध्य उपकुर्वन्ति इति संनिपत्योपकारकाणि) यागाचें स्वरूप निर्माण करून आपापल्या अपूर्वांच्या द्वारानें एकंदर यागाच्या फलापूर्वाच्या उत्पत्तीच्या कामीं उपकारक होतात, ह्मणून त्यांना 'संनिपत्योपकारक' असें नांव देण्यांत आलेलें आहे. (या विभागांच्या आणि पोटविभागांच्या स्पष्टीकरणासाठीं प्रकरण ६५ च्या शेवटीं दिलेली आकृति पहा).

---

(६४) संनिपत्योपकारकाणि ।

कर्माङ्गद्रव्याद्युद्देशेन विधीयमानं कर्म संनिपत्योपकारकम् । यथाऽवघातप्रोक्षणादि । तच्च दृष्टार्थं अदृष्टार्थं

दृष्टादृष्टार्थं चेति । तत्र दृष्टार्थमवघातादि । अदृष्टार्थं प्रोक्षणादि । दृष्टादृष्टार्थं पशुपुरोडाशादि । तद्धि द्रव्यत्यागांशेनैव अदृष्टं देवतोद्देशेन च देवतास्मरणं दृष्टं करोति ।

गुणकर्म यालाच संनिपत्योपकारक असें दुसरें नांव असल्याचें वर सांगितलेलें आहे. त्या संनिपत्योपकारक कर्माचें लक्षण या प्रतीकामध्यें प्रथमतः सांगण्यांत आलेलें आहे. तें असें कीं, 'कर्मांगद्रव्याद्युद्देशेन विधीयमानं कर्म संनिपत्योपकारकम्'. यांतील 'कर्मांगद्रव्यादि' याचा अर्थ असा कीं, दर्शपूर्णमासादिक जें मुख्य कर्म त्याला अंगभूत अशीं व्रीह्यादिक द्रव्यें सांगितलेलीं असतात. त्याचप्रमाणें 'यागस्य द्वे रूपे द्रव्यं देवता च' या पूर्वी (पान ६९ पहा) सांगितलेल्या वचनाप्रमाणें द्रव्याशिवाय देवताही यागाचें स्वरूप परिपूर्ण करण्याला अवश्य लागत असतात. तेव्हां मुख्ययागांगभूत जीं द्रव्यदेवतादिक अंगें त्यांच्या उद्देशानें करावयाला सांगितलेलें जें कर्म, तें संनिपत्योपकारक कर्म होय. आणि अवघात, प्रोक्षण, वगैरे हीं संनिपत्योपकारक कर्माचीं उदाहरणें होत. या उदाहरणांवरूनही हें लक्षांत येईल कीं, मुख्य जो दर्शपूर्णमासयाग त्याचें अंग ह्मणून व्रीहि हें द्रव्य (कर्मांगद्रव्य) सांगितलेलें आहे; आणि त्या व्रीहिरूपी कर्मांगद्रव्याच्या उद्देशानें अवघात, प्रोक्षण, वगैरे कर्मे करावयाला सांगितलेलीं आहेत. ह्मणून वरील लक्षणाप्रमाणें अवघातप्रोक्षणादिक हीं संनिपत्योपकारक कर्में होत. अ. ११ पाद १ सूत्र १६ यावरील शबरस्वामींच्या भाष्यामध्यें 'प्रधानोपकारेण खलेकपोतवद् युगपत्संनिपतन्त्यंगानि' असें जें एक वाक्य आलेलें आहे, त्यावरून संनिपत्योपकारक हा शब्द कसा झाला आहे, हें लक्षांत येण्यासारखें आहे.

संनिपत्योपकारकाचे तीन प्रकार.

आतां हें संनिपत्योपकारक कर्म फिरून तीन प्रकारचें असतें. ते तीन प्रकार असेः—दृष्टार्थ, अदृष्टार्थ आणि दृष्टादृष्टार्थ. (१) या तीन प्रकारांपैकीं अवघातादिक हें दृष्टार्थ कर्म होय; कारण, अवघाताच्या योगानें ह्मणजे कांडण्याच्या योगानें व्रीहींच्यावर जो कोंडा (तुष) वगैरे असतो तो निघून जातो; तेव्हां तुषविमोक हें अवघाताचें प्रत्यक्ष फल आपल्याला पहावयाला सांपडत असल्यामुळें अवघातादिक कर्माला दृष्टार्थ कर्म असें ह्मणण्यांत आलेलें

आहे. (२) आतां 'व्रीहीन्प्रोक्षति' या वाक्यांत सांगितलेलें जें व्रीहींचें प्रोक्षण तें अदृष्टार्थ कर्म ह्मणून मानण्यांत आलेलें आहे. या प्रोक्षणाचें दृष्ट फल असें कांहींच नाहीं. कारण, प्रोक्षण केल्यावांचूनही व्रीहींच्या पिठाचा पुरोडाश करून त्यानें याग केला ह्मणून यागाचें स्वरूप बाह्यतः उपपन्न होणार नाहीं असें नाहीं. व्रीहींचें प्रोक्षण केलेलें असो अगर नसो, त्यांनीं केलेल्या यागाचें स्वरूप हें बाह्य दृष्टीनें एकसारखेंच असावयाचें. व्रीहींचें अवहनन केलें ह्मणजे त्यांच्यावरचा जसा कोंडा निघून जातो, त्याप्रमाणें व्रीहींचें प्रोक्षण केलें ह्मणजे त्यांच्यामध्यें अमुक एक दृश्य फरक उत्पन्न होतो, अशी वस्तुस्थिति नाहीं. तेव्हां असें असतां व्रीहींचें प्रोक्षण करण्याला ज्या अर्थी सांगितलेलें आहे, त्या अर्थी त्या प्रोक्षणापासून कांहीं तरी अदृष्ट फलच उत्पन्न होत असलें पाहिजे, हें उघड आहे. (पान ८६ पहा) आणि ह्मणूनच प्रोक्षणादि कर्माला अदृष्टार्थ कर्म असें ह्मणण्यांत आलेलें आहे. (३) आतां संनिपत्योपकारक कर्माचा तिसरा प्रकार जो दृष्टादृष्टार्थ, त्याचें पशुपुरोडाशयागादि हें उदाहरण होय. ज्योतिष्टोमांतील अंगभूत असा जो अग्नीषोमीय पशुयाग, त्याच्या प्रकरणामध्यें पशुपुरोडाशाचें विधान पुढील वाक्यांत सांगितलें आहे. 'अग्नीषोमीयस्य वपया प्रचर्य अग्नीषोमीयं पशुपुरोडाशमेकादशकपालं निर्वपति'. व हा पशुपुरोडाश पशुदेवतासंस्कारार्थक आहे, असें जै. सू. अ. १० पा. १ अधि. ९ यांत सिद्ध करण्यांत आलें आहे. हें जें पशुपुरोडाशादिकाच्या हवनाचें कर्म आहे, याचें फल अंशतः दृष्ट आहे आणि अंशतः अदृष्ट आहे. (अ) यज्ञामध्यें इंद्र, अग्नि, सोम, इत्यादि देवतांचें आवाहन करून त्यांना पशुपुरोडाशादिक हविर्भाग पोहोंचावे व त्या योगानें त्यांनीं आपल्यावर संतुष्ट व्हावें, अशा हेतूनें त्या त्या देवतांना उद्देशून 'अमुकदेवतायै इदम् (उद्देश) । न मम (त्याग) ।' अशा रीतीनें निरनिराळे हविर्भाग अर्पण करण्यांत येतात. या प्रसंगीं 'अमुकदेवतायै स्वाहा । अमुकदैवतायै इदम् ।' या अंशानें त्या त्या देवतांचें आपल्याला स्मरण होतें हें दृष्ट फल होय. आणि (आ) त्या देवतांना उद्देशून आपण हविर्द्रव्यांचा त्याग (हवन) करितों, हें जें द्रव्यत्यागाच्या बाबतींतील आपलें कर्म, त्यापासून आपल्याला दृष्ट फल असें काय प्राप्त होतें ? तर कांहीं नाहीं. आणि असें असूनही जर हा द्रव्यत्याग करावयाला सांगितलेला आहे, तर त्या द्रव्यत्यागापासून अपूर्वोत्पत्तीसारखें कांहीं तरी अदृष्ट फल उत्पन्न होत असलें पाहिजे, हें उघड आहे. तेव्हां या

पशुपुरोडाशादिकाच्या उदाहरणामध्यें देवतास्मरणाच्या बाबतींत दृष्ट फल आणि द्रव्यत्यागाच्या बाबतींत यागजन्य—अपूर्वरूपी अदृष्ट फल उत्पन्न होत असल्यामुळें हें दृष्टादृष्टार्थ कर्म होय, असें मानण्यांत आलेलें आहे.

इदमेव चाश्रयिकर्मेत्युच्यते ।

वर दिलेल्या मूळ संस्कृत प्रतीकामध्यें 'संनिपत्योपकारका'च्या संबंधानें इतकाच विषय सांगितलेला आहे. व त्याच्यापुढें पुढील ६५ आणि ६६ या दोन प्रतीकांमध्यें आरादुपकारक आणि संनिपत्योपकारक यांच्या उपयोगांमधील फरक 'यागस्वरूपेऽप्युपयुज्यते' येथपर्यंत सांगून झाल्यानंतर 'इदमेव चाश्रयिकर्मेत्युच्यते' असें एक वाक्य लिहिण्यांत आलेलें आहे. हें वाक्य वास्तविक प्रस्तुतच्या संनिपत्योपकारकाच्या प्रतीकाच्या शेवटीं 'देवतास्मरणं दृष्टं करोति' याच्यापुढें येणें जास्त सयुक्तिक होतें. व आपदेवीमध्यें तें याच ठिकाणीं देण्यांत आलेलें आहे. कारण, 'आश्रयि कर्म' हें 'संनिपत्योपकारका'पैकीं दृष्टादृष्टार्थ या तिसऱ्या प्रकाराचेंच निराळें एक नांव आहे. तेव्हां त्यासंबंधींचें "इदमेव चाश्रयिकर्मेत्युच्यते" हें वाक्य दृष्टादृष्टार्थ हा जो तिसरा प्रकार, त्याच्याच संनिधीमध्यें आलेलें असणें हें उचित आहे. व तें पुढील प्रतीकामध्यें जाणें हें कांहीं योग्य नाहीं. तें पुढील प्रतीकामध्यें गेल्यामुळें "आश्रयि कर्म" हें नांव आरादुपकारकाला किंवा संनिपत्योपकारकाला आहे कीं काय, अशी शंका उत्पन्न होते. व अशी शंका उत्पन्न होत असल्यामुळेंच रामेश्वर भिक्षूंना आपल्या टीकेमध्यें पुढीलप्रमाणें उल्लेख करणें जरूर झालेलें आहे. तो उल्लेख असाः—"इदमेव च। संनिपत्योपकारकमेव च। न तु आरादुपकारकमित्यर्थः ।" आतां रामेश्वर भिक्षूंच्या या लिहिण्यावरून असें स्पष्ट होतें कीं, दृष्टार्थ, अदृष्टार्थ आणि दृष्टादृष्टार्थ, अशा तीन प्रकारांचें मिळून जें एकंदर संनिपत्योपकारक कर्म, त्या सगळ्याला 'आश्रयि कर्म' हें नांव रामेश्वर भिक्षूंकडून लावण्यांत आलेलें आहे. पण संनिपत्योपकारकाला अशा रीतीनें 'आश्रयि कर्म' असें हें दुसरें नांव कां देण्यांत आलेलें असावें, असा प्रश्न येथें साहजिकपणेंच उत्पन्न होतो. आणि याचें उत्तर असें दिसतें कीं, अवघात, प्रोक्षण, पशुपुरोडाश, इत्यादि जीं संनिपत्योपकारक कर्में आहेत, तीं सगळीं द्रव्य, देवता, इत्यादिकांच्या आश्रयानें (संबंधानें) होणारीं कर्में आहेत. म्हणून या सगळ्या तिन्ही प्रकारच्या संनिपत्योपकारक कर्माला 'आश्रयि कर्म' असें दुसरें नांव देण्यांत आलेलें असलें पाहिजे.

परंतु आपदेवीवरील सारविवेचिनी नामक टीकेमध्यें "इदमेव चाश्रयिकर्मेत्युच्यते" याचा अर्थ निराळ्या रीतीनें पुढीलप्रमाणें दिलेला आहे:—"उभयार्थसंनिपत्योपकारकस्य नामान्तरं ज्ञापयति—इदमेव चेति । यद् दृष्टादृष्टार्थं कर्मानुपदमुक्तं तदेवेत्यर्थः । यथाहुः पार्थसारथिमिश्राः—दृष्टादृष्टं च किञ्चित् कर्म, यदाश्रयिशब्दाभिधानीयकं भजते, यथा पशुपुरोडाशयागः इति । एवं च 'इदमेव च संनिपत्योपकारकमेव च न त्वाराद्‌उपकारकमित्यर्थः' इति संनिपत्योपकारकस्य निखिलस्यापि आश्रयिकर्मत्वं वदन् अर्थसंग्रहव्याख्याता निरस्तो वेदितव्यः ॥" आणि अध्याय ४ पा. १ यांतील "आश्रयिणामदृष्टार्थताधिकरणम्" या नांवाच्या सातव्या अधिकरणामध्येंही दृष्टादृष्टार्थ अशा प्रकारच्या पशुपुरोडाशासारख्या फक्त तिसऱ्या प्रकारच्याच संनिपत्योपकारक कर्माचें विवेचन करण्यांत आलेलें आहे. पशुपुरोडाशासारख्या यागामध्यें मंत्रपाठ, द्रव्यप्रक्षेप आणि देवतेच्या उद्देशानें त्याग, असे तीन अंश असतात. त्यांपैकीं मंत्रपाठानें देवतास्मरण होतें. व प्रक्षेपानें द्रव्यसंस्कार होतो. परंतु त्यागरूपी जो तिसरा अंश उरतो, त्यानें काय कार्य उत्पन्न होतें ? त्या अंशानें कांहींच कार्य उत्पन्न होत नाहीं असें मानिलें, तर तो अंश निष्प्रयोजन होऊं लागेल. ह्मणून त्या त्यागरूपी अंशानें अदृष्ट उत्पन्न होतें, असें मानिलें पाहिजे. आणि ह्मणून अशा रीतीनें पशुपुरोडाशासारख्या ठिकाणीं दृष्टादृष्टार्थता प्राप्त होते, हें पुढील कारिकेमध्यें सांगितलें आहे. तें असें:—'देवतास्मरणं मन्त्रात्प्रक्षेपाद्द्रव्यसंस्कृतिः । त्यागांशस्य तु नादृष्टादृते किंचित्प्रयोजनम् ॥' या वर दिलेल्या अधिकरणामधील पहिलें सूत्र "आश्रयिष्वविशेषेण भावोऽर्थः प्रतीयेत ॥ १८ ॥" असें असून या सूत्रावरील भाष्यामध्यें "अत्राश्रयिणः पदार्था उदाहरणम्" असें शबर स्वामींनीं पहिल्या प्रथमच ह्मटलें आहे. त्याचप्रमाणें शास्त्रदीपिकेवरील टीकेमध्यें या सूत्राचा अर्थ येणेंप्रमाणें दिलेला आहे:—"ये अंशेन परकीयं द्रव्यदेवतं संस्कारकत्वेनाश्रयन्ते ते आश्रयिणस्तेषु भाव्यते इति भावोऽर्थोऽपूर्वं प्रतीयते अन्यैर्यजतिजुहोतीत्यादिभिरपूर्वार्थैरविशेषेणेति ॥" यावरून या उभयार्थदर्शक अशा तिसऱ्या प्रकारच्या संनिपत्योपकारकालाच 'आश्रयि कर्म' असें नांव कां देण्यांत आलेलें आहे, हें लक्षांत येईल.

न्यायरत्नमालेमध्येंही दृष्टादृष्टार्थ कर्मालाच आश्रयि कर्म हें नांव असल्याचें पुढील वाक्यामध्यें सांगितलें आहे:–'दृष्टादृष्टार्थं च किंचित्कर्म । यदाश्रयिशब्दाभिधानीयकं भजते । यथा पशुपुरोडाशयागः । स हि त्यागांशेनादृष्टमुद्देशांशेन च दृष्टं देवतास्मरणं करोतीत्युभयार्थः । (पान १२१)

संनिपत्योपकारकाचे आणखी दोन प्रकार.

याच संनिपत्योपकारकाचे आणखी दोन प्रकार करण्यांत येतात. ते (१) उपयोक्ष्यमाणार्थ आणि (२) उपयुक्तार्थ असे होत. त्यांपैकीं व्रीहींचा यागामध्यें पुढें उपयोग व्हावयाचा असल्यामुळें त्या व्रीहींच्या संबंधाचें जें अवघातप्रोक्षणादि कर्म, तें उपयोक्ष्यमाणार्थ कर्म होय. आणि ज्यांचा उपयोग होऊन गेलेला आहे त्यांना उपयुक्तार्थ कर्म असें नांव देण्यांत आलेलें आहे. यालाच प्रतिपत्तिकर्म असेंही ह्मणतात. 'उपयुक्तस्य आकीर्णकरतानिवर्तकं कर्म प्रतिपत्तिकर्म' असें प्रतिपत्तिकर्माचें लक्षण सांगितलेलें आहे. ज्या द्रव्यादिकाचें काम झालेलें आहे त्याची अडचण पुढील व्हावयाच्या कार्यामध्यें न व्हावी, ह्मणून ती उपयुक्त होऊन गेलेली वस्तु दुसरीकडे नेऊन ठेवणें याला प्रतिपत्तिकर्म असें ह्मणतात. ज्योतिष्टोम यागामध्यें 'कृष्णविषाणया कण्डूयते' या वाक्यानें सांगितल्याप्रमाणें यजमानानें व्रतग्रहण केल्यानंतर त्याच्या डोक्याला कंड सुटली, तर त्याला कृष्णमृगाच्या शिंगानें आपलें डोकें खाजवितां यावें यासाठीं त्यानें आपल्या हातामध्यें एक कृष्णविषाण घेतलेलें असतें. (तै. सं. काण्ड १ प्रपा. २ अनु. २ पहा). परंतु यज्ञ होऊन दक्षिणा दिल्यागेल्यानंतर यजमानानें आपल्या हातांत घेतलेलें तें कृष्णविषाण चात्वालामध्यें, ह्मणजे एका गर्तेमध्यें टाकावें, असें 'नीतासु दक्षिणासु चात्वाले कृष्णविषाणां प्रास्यति' या वाक्यांत सांगितलें आहे. त्याप्रमाणें शिरःकण्डूयनाच्या कामीं उपयुक्त होऊन गेलेल्या कृष्णविषाणाच्या योगानें पुढील कार्यामध्यें आकीर्णकरता (अडचण करणें) उत्पन्न होऊं नये ह्मणून तें कृष्णविषाण चात्वालामध्यें टाकावें हें जें कर्म तें प्रतिपत्तिकर्म होय. (अ. ४ पा. २ अधि. ७ पहा).

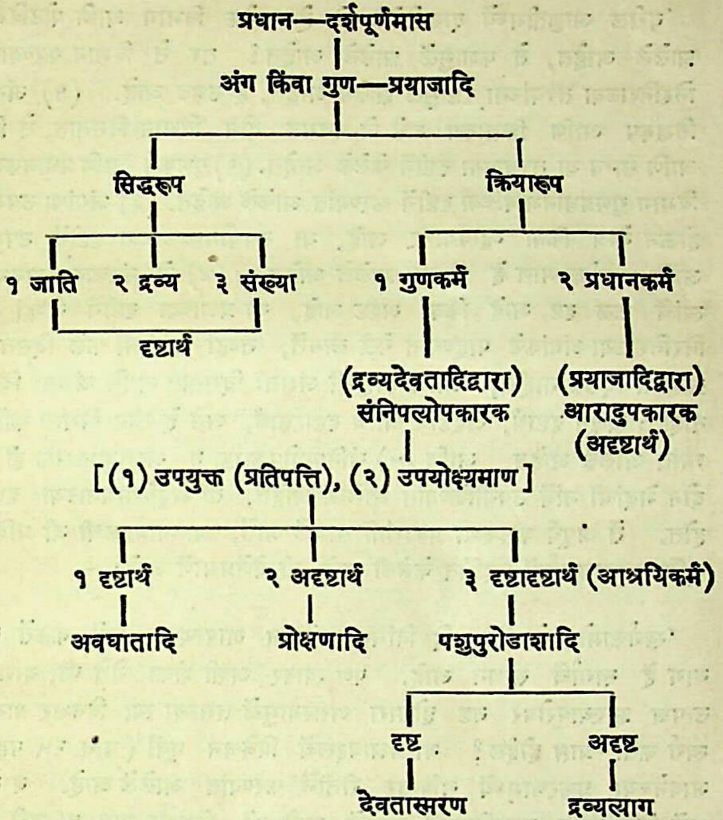
---

(६८) आरादुपकारकाणि ।

द्रव्याद्यनुद्दिश्य केवलं विधीयमानं कर्म आरादुपकारकम् । यथा प्रयाजादि ।

संनिपत्योपकारक कर्माचे सर्व प्रकार सांगून झाल्यानंतर आतां आरादुपकारकाचें वर्णन या प्रतीकामध्यें करण्यांत येत आहे. या आरादुपकारक कर्माचें लक्षण 'द्रव्याद्यनुद्दिश्य केवलं विधीयमानं कर्म आरादुपकारकम्' असें देण्यांत आलेलें आहे. पूर्वी संनिपत्योपकारकाचें जें लक्षण दिलेलें आहे, त्याच्याशीं या लक्षणाची तुलना करून पाहिली असतां या दोहोंमधील फरक चटकन लक्षांत येण्यासारखा आहे. संनिपत्योपकारक कर्म हें कोणत्या तरी कर्मांगद्रव्याच्या उद्देशानें करावयाला सांगितलेलें असतें; आणि याच्या उलट आरादुपकारक हें कोणत्याही कर्मांगद्रव्याच्या उद्देशानें करावयाला सांगितलेलें नसतें; तर तें कर्मांगद्रव्यादिकाच्या उद्देशाशिवायच सांगितलेलें असतें. उदाहरणार्थ, अवघातप्रोक्षणादिक हीं कर्में जशीं व्रीह्यादिक कर्मांगद्रव्याच्या उद्देशानें सांगितलेलीं आहेत, त्याप्रमाणें प्रयाज हे कोणत्याही कर्मांगद्रव्यादिकांवर संस्कार करण्याच्या उद्देशानें सांगितलेले नसून ते तशा उद्देशाशिवाय नुसतेच (केवलम्) सांगितलेले आहेत. ह्मणून प्रयाज हें आरादुपकारक कर्माचें उदाहरण होय. (१) संनिपत्योपकारक आणि (२) आरादुपकारक यांच्यामधील भेद लक्षांत येण्याला भर्तृहरीच्या वाक्यपदीयामध्यें दिलेला दृष्टांत चांगला उपयोगीं पडण्यासारखा आहे. तो असाः—"लोके (१) साक्षादुपकारकं यथा स्वात्मनि अलंकारादि। (२) आराच्च तदेव पुत्रदारादिषु ।"

येथपर्यंत विनियोगविधिबोधित अंगांचे जे अनेक विभाग आणि पोटविभाग सांगण्यांत आलेले आहेत, ते पुढील वृक्षशाखात्मक आकृतीवरून चांगले लक्षांत येण्यासारखे आहेत.



(६६) अपूर्वप्रक्रिया।

आराद्रुपकारकं च परमापूर्वोत्पत्तावेवोपयुज्यते। संनिपत्योपकारकं तु द्रव्यदेवतासंस्कारद्वारा यागस्वरूपेऽप्युपयुज्यते। इदमेव चाश्रयिकर्मेत्युच्यते। तदेवं निरूपितः संक्षेपतो विनियोगविधिः।

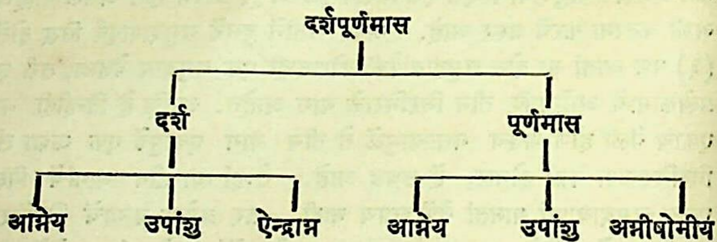
वरील आकृतीमध्यें दाखविलेले जे हे अनेक विभाग आणि पोटविभाग झालेले आहेत, ते कशामुळें झालेले आहेत? तर ते विभाग करण्याच्या निरनिराळ्या तत्त्वांच्या दृष्टीमुळें झालेले आहेत, हें उघड आहे. (१) अंगांचे सिद्धरूप आणि क्रियारूप असे जे प्रथमतः दोन विभाग दिसतात, ते सिद्ध आणि साध्य या तत्त्वाच्या दृष्टीनें केलेले आहेत. (२) गुणकर्म आणि प्रधानकर्म हे विभाग गुणप्रधानभावाच्या दृष्टीनें करण्यांत आलेले आहेत. (३) अंगांचा उपयोग होऊन गेला किंवा व्हावयाचा आहे, या उपयोगकालाच्या दृष्टीनें उपयुक्त आणि उपयोक्ष्यमाण हे विभाग झालेले आहेत. (४) जे संस्कार करावयाचे त्यांचें फळ दृष्ट आहे किंवा अदृष्ट आहे, या प्रश्नाच्या दृष्टीनें जेव्हां त्या निरनिराळ्या अंगांकडे पाहण्यांत येऊं लागतें, तेव्हां कांहींचीं फलें दिसतात, कांहींचीं दिसत नाहींत, आणि कांहींचीं अंशतः दिसतात आणि अंशतः दिसत नाहींत; ह्मणून दृष्टार्थ, अदृष्टार्थ आणि दृष्टादृष्टार्थ, असे हे तीन विभाग कल्पिण्यांत आलेले आहेत. आणि (५) संनिपत्योपकारक व आराद्उपकारक हीं जीं दोन भेदांचीं नांवें उपयोजिण्यांत आलेलीं आहेत, तीं अपूर्वसाधनाच्या दृष्टीनें होत. तें अपूर्व कसकशा प्रकारांनीं साधलें जातें, याच्याबद्दलची जी प्रक्रिया पूर्वीच्या आचार्यांनीं प्रदर्शित केलेली आहे, ती येणेंप्रमाणें आहे:—

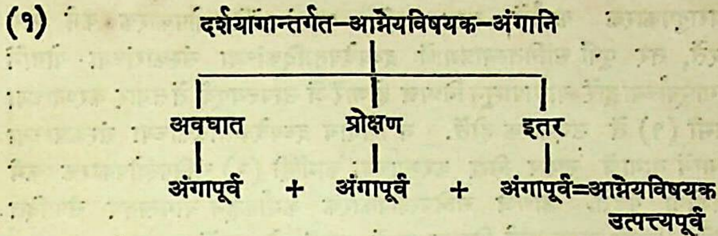
'स्वर्गकामो यजेत' इत्यादि विधिवाक्यांवरून आपल्याला असें कळतें कीं, याग हें स्वर्गाचें साधन आहे. पण त्यावर अशी शंका येते कीं, याग हा उत्पन्न झाल्याबरोबर नष्ट होणारा असल्यामुळें तसल्या त्या विनश्वर यागानें स्वर्ग कसा प्राप्त होईल? या प्रश्नाबद्दलचें विवेचन पूर्वी (पान २५ पहा) भावनेच्या प्रकरणामध्यें सविस्तर रीतीनें करण्यांत आलेलें आहे. व तेथें असें सिद्ध करून दाखविण्यांत आलेलें आहे कीं, विनश्वर याग हा जरी नष्ट झाला, तरी त्याच्यापासून एक प्रकारचें अविनाशी असें 'अपूर्व' उत्पन्न होत असतें; व त्याच्यापासून पुढें स्वर्ग प्राप्त होत असतो. पण आतां हें 'अपूर्व' तरी कशाच्या योगानें उत्पन्न होतें, असा प्रश्न उपस्थित होतो. याचें उत्तर असें आहे कीं, यागाच्या अनुष्ठानप्रकारानें हें अपूर्व उत्पन्न होतें. आतां तो अनुष्ठानप्रकार कसा आणि त्यापासून निरनिराळ्या स्वरूपाचें अपूर्व कसकसें उत्पन्न होत असतें, हें दर्शपूर्णमासयागाचें उदाहरण घेऊन आपण पाहूं. या दर्शपूर्णमासयोगाचें अपूर्वाच्या दृष्टीनें आपण परीक्षण करून पाहूं

लागलों, तर आपल्याला असें आढळून येतें कीं, यामध्यें वऱ्याच प्रकारचीं अपूर्वें उत्पन्न होतात. तीं अशीं:—(१) फलापूर्व (२) समुदायापूर्व (३) उत्पत्त्यपूर्व, आणि (४) अंगापूर्व. यांपैकीं (१) दर्शपूर्णमासयाग केला असतां ज्यापासून स्वर्गरूपी फल प्राप्त होतें तें फलापूर्व होय. हें फलापूर्व पुढील बाकीच्या सर्व अपूर्वांमध्यें मुख्य असल्यामुळें यालाच परमापूर्व असेंही ह्मणण्यांत येतें. (२) आतां दर्शपूर्णमासयागामध्यें अमावास्येच्या दिवशीं आग्नेय, उपांशु आणि ऐन्द्राग्न, हे तीन याग करावयाचे असतात, आणि पौर्णिमेच्या दिवशीं आग्नेय, उपांशु आणि अग्नीषोमीय, असे हे तीन याग करावयाचे असतात. तेव्हां अमावास्येच्या दिवशीं करावयाच्या तीन यागांचा मिळून एक समुदाय होतो, व पौर्णिमेच्या दिवशीं करावयाच्या तीन यागांचा मिळून दुसरा एक समुदाय होतो. असे हे येथें दोन समुदाय प्राप्त होतात; व या दोन समुदायांनीं मिळून दर्शपूर्णमासयाग होतो. आतां सबंध दर्शपूर्णमासयागापासून उत्पन्न होणारें ह्मणून जें फलापूर्व किंवा परम अपूर्व वरतीं सांगितलेलें आहे, तें या दोन समुदायांपैकीं कोणत्याही एकाच समुदायापासून उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. कारण, त्यांपैकीं एक समुदाय अमावास्येला उत्पन्न होतो आणि दुसरा समुदाय पौर्णिमेला उत्पन्न होतो. तेव्हां अशा निरनिराळ्या वेळीं घडून येणाऱ्या दोन समुदायांपासून एक परम अपूर्व कसें उत्पन्न होऊं शकेल? हें शक्य नाहीं. ह्मणून प्रत्येक समुदायाचें एक एक निरनिराळें अपूर्व उत्पन्न होत असलें पाहिजे, अशी कल्पना करणें जरूर आहे. अशा रीतीनें दुसरें समुदायापूर्व सिद्ध होतें. (३) पण आतां या दोन समुदायांपैकीं कोणताही एक समुदाय घेतला, तरी त्या प्रत्येकामध्यें आग्नेयादि तीन निरनिराळे याग आहेत. आणि हे तिन्हीही याग एकाच वेळीं होणें शक्य नसल्यामुळें ते तीन याग एकापुढें एक अशा तीन निरनिराळ्या वेळीं होणार, हें उघड आहे. तेव्हां त्या तीन यागांचें मिळून एकच समुदायापूर्व मानतां येणें शक्य नाहीं. तर प्रत्येक यागाचें निरनिराळें अपूर्व मानलें पाहिजे. या अपूर्वांना उत्पत्त्यपूर्व असें नांव देण्यांत आलेलें आहे. (४) आतां वर सांगितलेल्या आग्नेयादि तीन यागांपैकीं कोणताही एकादा याग घेतला, तरी त्याला द्रव्यदेवतादिक अंगें हीं लागणारच. आणि त्या अंगांनीं साहाय्यरूपी उपकार केल्यावांचून तो याग परिपूर्ण कसा होणार? आणि हीं सगळीं निरनिराळीं अंगें त्या यागावर एकाच वेळीं उपकार करूं शकत नसल्याकारणानें त्या प्रत्येक अंगाचें अपूर्व निरनिराळें असलें पाहिजे, असें

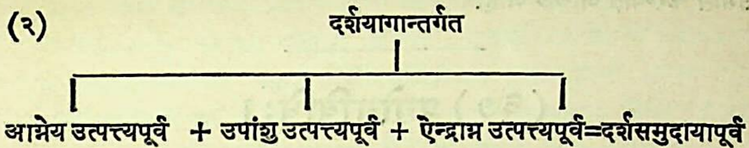
मानणें प्राप्त होतें. व या निरनिराळ्या अपूर्वांनाच अंगापूर्व असें नांव देण्यांत आलेलें आहे.

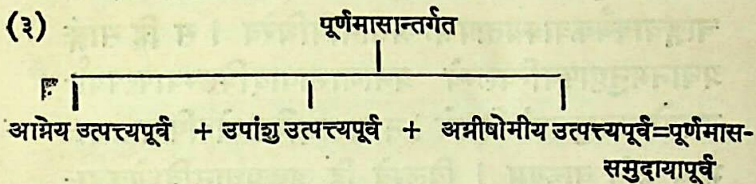
अशा रीतीनें फलापूर्वापासून अंगापूर्वापर्यंत आपण खालीं खालीं उतरत आलों. आतां या शेवटच्या अंगापूर्वादिकांपासून अगदीं वरचें फलापूर्व कसें सिद्ध होत जातें, हें आपण पाहूं. अवघातप्रोक्षणादिक जीं कर्में सांगितलेलीं आहेत, त्यांच्या योगानें यागांतील द्रव्य आणि देवता यांच्यावर संस्कार उत्पन्न होऊन त्या योगानें यागाच्या स्वरूपामध्यें एक प्रकारचा जो कांहीं तरी विशेष उत्पन्न होतो, त्याच्या द्वारानें त्या यागाचें उत्पत्त्यपूर्व निष्पन्न होतें. ह्मणजे अवघातादिक अंगांच्या अपूर्वापासून यागाचें उत्पत्त्यपूर्व तयार होतें. आणि अशा रीतीनें हीं अवघातादिक अंगें एकत्र होऊन (संनिपत्य) उत्पत्त्यपूर्व निष्पन्न करण्याच्या कामीं उपकार (साहाय्य) करतात, ह्मणून त्यांना संनिपत्योपकारक असें ह्मणतात. व यापुढें अंगापूर्वापासून अशा रीतीनें निष्पन्न झालेलीं जीं उत्पत्त्यपूर्वें, त्यांच्यापासून समुदायापूर्वांच्या द्वारानें फलापूर्व निष्पन्न केलें जातें. हें फलापूर्व निष्पन्न करून देण्याच्या कामीं साहाय्यरूपी उपकार करण्याला प्रयाजादिक हे आरात् ह्मणजे दुरून (ह्मणजे संनिपत्त्योपकारकांप्रमाणें द्रव्यादिकांवर प्रत्यक्ष उपकार करून नव्हे) व्यापृत होतात, ह्मणून त्यांना आरादुपकारक अशी संज्ञा देण्यांत आलेली आहे. पुढील आकृति पहा.





*याप्रमाणें वरील सहा यागांचीं सहा उत्पत्त्यपूर्वें उत्पन्न होतात. नंतर





---

(४) दर्शसमुदायापूर्वं+पूर्णमाससमुदायापूर्वं=दर्शपूर्णमासपरमापूर्वं

या वर दिलेल्या विवेचनावरून 'आरादुपकारकं च परमापूर्वोत्पत्तावेवोपयुज्यते' इत्यादि मूळ संस्कृत प्रतीकामध्यें जें लिहिलेलें आहे, त्यांतील भावार्थ आतां सहज लक्षांत येण्यासारखा आहे. संनिपत्योपकारक आणि आरादुपकारक असे ज़े कर्मांचे दोन भेद सांगितलेले आहेत, त्यांपैकीं आरादुपकारक हें वर दर्शविल्याप्रमाणें फलापूर्व, ह्मणजेच जें परमापूर्व, तें उत्पन्न करण्याच्या कामींच (१) फक्त उपयोगी पडतें; द्रव्यदेवतादिकांच्यावर संस्कार उत्पन्न करून त्याच्या योगानें यागाचें स्वरूप निष्पन्न करण्याचें कार्य हें प्रयाजादिकांसारख्या

आरादुपकारक कर्मांचें काम नाहीं. आतां संनिपत्योपकारक कर्म काय करतें, तर पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें द्रव्यदेवतादिकांच्या संस्कारांच्या योगानें अंगापूर्वांच्या द्वारें यागापासून निष्पन्न होणारें जें उत्पत्त्यपूर्व तें तयार करण्याच्या कामीं (१) तें उपकारक होतें. व शिवाय द्रव्यदेवतादिकांच्या संस्काराच्या योगानें यागाचें स्वरूप सिद्ध करण्याच्या कामींही (२) संनिपत्योपकारक कर्म उपयोगी पडतें. ह्मणजे संनिपत्योपकारक कर्माकडून यागस्वरूप संपादित करणें, आणि उत्पत्त्यपूर्व निष्पन्न करणें, अशीं दोन कार्यें घडतात.

अशा रीतीनें येथपर्यंत संक्षेपानें विनियोगविधीचें निरूपण करून तें येथें समाप्त करण्यांत आलेलें आहे.

---

(६७) प्रयोगविधिः।

प्रयोगप्राशुभावबोधको विधिः प्रयोगविधिः । स चाङ्गवाक्यैकवाक्यतापन्नः प्रधानविधिरेव । स हि साङ्गं प्रधानमनुष्ठापयन्विलम्बे प्रमाणाभावादविलम्बापरपर्यायप्रयोगप्राशुभावं विधत्ते । न च तदविलम्बेऽपि प्रमाणाभाव इति वाच्यम् । विलम्बे हि अङ्गप्रधानविध्येकवाक्यतावगततत्साहित्यानुपपत्तिः । विलम्बेन क्रियमाणयोः पदार्थयोरिदमनेन सहकृतमिति साहित्यव्यवहाराभावात् । स चाविलम्बो नियते क्रमे आश्रीयमाणे भवति । अन्यथा हि किमेतदनन्तरमेतत्कर्तव्यमेतदनन्तरं वेति प्रयोगविक्षेपापत्तेः । अतः प्रयोगविधिरेव स्वविधेयप्रयोगप्राशुभावसिद्ध्यर्थं नियतं क्रममपि पदार्थविशेषणतया विधत्ते । अत एवाङ्गानां क्रमबोधको विधिः प्रयोगविधिरित्यपि लक्षणम् ।

प्रयोगविधिच आधीं कां ?

निरनिराळ्या विधींच्या निरनिराळ्या उपयोगांच्या दृष्टीनें एकंदर विधींचे (१) उत्पत्तिविधि, (२) विनियोगविधि, (३) अधिकारविधि आणि (४) प्रयोग-विधि, असे पूर्वीं (पान ६६ पहा) चार प्रकार सांगितलेले आहेत. त्यांपैकीं उत्पत्तिविधि आणि विनियोगविधि या दोन प्रकारच्या विधींचें निरूपण येथपर्यंत करण्यांत आलें. याच्यापुढें पूर्वीं सांगितलेल्या क्रमाप्रमाणें अधिकारविधीचें निरूपण यावयाला पाहिजे होतें. परंतु प्रयोगविधीचा विनियोगविधीशीं जास्त निकट संबंध येत असल्यामुळें येथें प्रयोगविधीचेंच निरूपण आधीं करण्यांत येत आहे. कोण प्रधान आहे आणि कोण त्याचें अंग आहे, आणि कोणत्या अंगाचा कोणत्या प्रधानाकडे विनियोग करावयाचा आहे, याबद्दलचा सर्व विषय विनियोगविधीच्या प्रकरणामध्यें सांगून पुरा झाल्यानंतर त्यांत जीं प्रधान कर्में आणि त्याचीं अंगें म्हणून निश्चित झालीं, त्यांतील प्रधान कर्म आणि त्याचीं अंगें हीं एकत्र करून यागाचा प्रयोग कसा करावयाचा, आणि त्या प्रयोगामध्यें कोणत्या अंगाच्या नंतर कोणत्या अंगाचें अनुष्ठान करावयाचें, वगैरे प्रकारची आकांक्षा साहजिकपणेंच उत्पन्न होते. व ती आकांक्षा निवृत्त करण्याला प्रयोगविधीचें प्रकरण हेंच समर्थ आहे. आणि म्हणूनच विनियोगविधीच्या नंतर प्रयोगविधीचें प्रकरण येथें सुरू करण्यांत येत आहे. व आपदेवीमध्येंही विनियोगविधीच्या नंतर प्रयोग-विधीचेंच प्रकरण सुरू करण्यांत आलेलें आहे. व त्यानंतर अधिकारविधीचें निरूपण केलेलें आहे. हा क्रम स्वाभाविक आहे; इतकेंच नव्हे, तर सगळ्या मीमांसाशास्त्राचीं मूलभूत अशीं जीं जैमिनिसूत्रें त्यांतही पहिल्या आणि दुसऱ्या अध्यायांमध्यें प्रमाणभेदनिरूपणाच्या द्वारानें उत्पत्तिविधि, तिसऱ्या अध्यायामध्यें अंगत्वनिरूपणाच्या द्वारानें विनियोगविधि, व चवथ्या आणि पांचव्या अध्यायामध्यें प्रयोगविधि, यांचें निरूपण असून त्याच्या पुढील सहाव्या अध्यायामध्यें अधिकारविधि वर्णिलेला आहे. तेव्हां या सगळ्या मूलभूत प्रमाणांना अनुलक्षून पाहिलें असतां पूर्वीं (पान ६६ वर) अर्थसंग्रहामध्यें 'विधि-श्चतुर्विधः उत्पत्तिविधिः विनियोगविधिः अधिकारविधिः प्रयोगविधिः इति' असें जें दिलेलें आहे, त्याच्या ऐवजीं 'विधिश्चतुर्विधः उत्पत्तिविधिः विनियोग-विधिः प्रयोगविधिः अधिकारविधिश्चेति' असा क्रम असता, तर तो क्रम

जास्त योग्य झाला असता. व ज्यांत अधिकारविधि शेवटीं घातलेला आहे, असाच क्रम आपदेवीमध्येंही विधींचें चातुर्विध्य जेथें सांगितलें आहे, तेथें आढळतो. व असा हा क्रम जरी मुंबईच्या किंवा बनारसच्या अर्थसंग्रहाच्या प्रतीमध्यें आढळत नाहीं, तरी प्रयोगविधीवरील टीका संपल्यानंतर अधिकार-विधीच्या टीकेला सुरुवात करतांना 'इदानीं क्रमप्राप्तमधिकारविधिं निरूपयति' असें रामेश्वर भिक्षूनें झटलें आहे. यावरून टीकाकारालाही हाच क्रम मान्य आहे, हें उघड होतें.

प्रयोगविधि.

विनियोगविधीच्या नंतर अधिकारविधीच्या आधींच प्रयोगविधीचें निरूपण कां करण्यांत येत आहे, हें वर सांगितलें आहे. त्या प्रयोगविधीचें लक्षण 'प्रयोगप्राशुभावबोधको विधिः प्रयोगविधिः' असें मुळांत देण्यांत आलेलें आहे. यांतील 'प्राशुभाव' याचा अर्थ 'विलंब न लागणें', 'सत्वर होणें,' 'त्वरा' असा आहे. 'आशु' ह्मणजे लवकर; आणि 'प्राशु (प्र+आशु)' ह्मणजे लवकर, विशेष लवकर; आणि प्राशुभाव ह्मणजे विशेष प्रकर्षेकरून लवकरपणा; (ह्मणजे, असं-बन्धिपदार्थाव्यवधान, किंवा अप्रामाणिकवैधकर्मान्तराव्यवधान) असा एकंदर अर्थ होय. आपल्याला एकादा याग करावयाचा झाला, तर त्या यागाचीं कोणकोणतीं निरनिराळीं अंगें आहेत, हें विनियोगविधीनें निश्चित करण्यांत येतें. पण त्या अनेक अंगांपैकीं कोणत्या अंगाचें आधीं अनुष्ठान करावयाचें व त्यानंतर मग दुसऱ्या कोणत्या अंगाचें अनुष्ठान करावयाचें, हें आपल्याला कोण सांग-णार? आणि अमुक एका अंगाच्या पुढें दुसऱ्या अमुक अंगाचें अनुष्ठान करावें, किंवा त्याचें अनुष्ठान न करतां तिसऱ्याच एकाद्या अंगाचें अनुष्ठान करावें, अशा प्रकारचा संशय उत्पन्न होऊं लागला, ह्मणजे त्या यागाच्या अनुष्ठानामध्यें व्यत्यय येऊन विनाकारण विलंब होऊं लागेल. व असा विलंब होणें तर इष्ट नाहीं. तेव्हां असा विलंब न होतां सत्वर रीतीनें (प्राशुभावानें) एकापाठीमागून एक असें अंगांचें इतर कोणाच्या व्यवधानावांचून अनुष्ठान होणें अतिशय जरूर आहे. तेव्हां हें कार्य आपल्याकरितां कोण करून देतो? तर प्रयोगविधि हा आपल्याकरतां हें कार्य करून देतो. प्रयोगविधि हा अशा प्रकारचा एक विधि आहे कीं, तो एकाद्या यागाच्या प्रयोगाचें कार्य प्राशुभावानें (विलंबा-वांचून, ह्मणजे असंबद्ध पदार्थांच्या व्यवधानावांचून) कसें करितां येईल,

याच्याविषयीं आपल्याला बोध करून देतो. आणि ह्मणूनच प्रयोगविधीला 'प्रयोगप्राशुभावबोधक विधि' असें ह्मणण्यांत आलेलें आहे. हा प्रयोगविधि ह्मणजे कांहीं एकादा नवीन आणि निराळा विधि आहे, असें मुळींच नाहीं. तर, 'दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत' या वाक्यामध्यें पूर्वीं एक प्रधान विधि ह्मणून सांगितलेला आहे; त्याचप्रमाणें 'समिद्भिर्यजेत' इत्यादि प्रकारच्या वाक्यांमधून त्या प्रधान यागाचीं अंगें सांगण्यांत आलेलीं आहेत. तेव्हां तें प्रधान वाक्य आणि तीं अंगवाचक वाक्यें या अनेक वाक्यांचें मिळून एक वाक्यैकवाक्य, ह्मणजे एक महावाक्य, केलें असतां त्या संयोगापासून जो एक संयुक्त वाक्यजन्य अर्थ निष्पन्न होतो, तोच प्रयोगविधि होय. ह्मणजे 'समिद्भिर्यजेत' इत्यादि वाक्यांतून जीं प्रयाजादिक अंगें सांगितलेलीं आहेत, त्यांच्या अनुष्ठानानें 'दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत' या प्रधान विधीमध्यें सांगितलेला दर्शपूर्णमासयाग आपण करावा, हेंच प्रयोगविधीकडून आपल्याला सांगण्यांत येतें. पण, प्रयाजादिक अंगांसह दर्शपूर्णमासयाग करावा, एवढेंच फक्त तो प्रयोगविधि आपल्याला सांगतो, असें मात्र नव्हे; तर तो दर्शपूर्णमासयाग विलंबावांचून आणि व्यवधानावांचून प्राशुभावानें आपल्याला कसा करितां येईल, हेंही तो प्रयोगविधि आपल्याला सांगतो. प्राशुभाव याचा अर्थ या ठिकाणीं मुळामध्यें 'अविलम्बापरपर्याय' असा दिलेला आहे. 'अपरपर्याय' ह्मणजे प्रतिशब्द, दुसरा समानार्थक शब्द, असा अर्थ होय. तेव्हां प्राशुभाव ह्मणजे अविलम्ब, अव्यवधान, असा अर्थ होतो. आणि हा प्राशुभाव यागाच्या अनुष्ठानामध्यें कसा उत्पन्न करावा, ह्मणजे एकापाठीमागून एक यागाचीं अंगें कोणकोणतीं करावीं, याच्याबद्दलचें विधान या प्रयोगविधीकडून करण्यांत येतें.

आतां येथें कोणी असा प्रश्न उपस्थित करील कीं, अविलम्बानें एकाद्या यागाचें अनुष्ठान शेवटास नेण्याकरितां हा प्रयोगविधि पाहिजे कशाला? कारण, त्या यागाचीं अंगें अगदीं अविलम्बानें आणि सत्वरतेनेंच झालीं पाहिजेत, असें कोठें सांगितलें आहे? या प्रश्नाला उत्तर एवढेंच कीं, या अंगांचें अनुष्ठान विलम्बाविलम्बानेंच केलें पाहिजे, असें तरी कोठें सांगितलें आहे? तेव्हां विलम्बानें अंगांचें अनुष्ठान करावें, असें प्रमाण कोठेंही सांगितलेलें नसल्यामुळें तें अंगांचें अनुष्ठान अविलम्बानें ह्मणजे प्राशुभावानें करावें, हें ओघानेंच प्राप्त होतें.

(न च तदविलम्बेपि इत्यादि.) आतां याच्यावर फिरून कोणी असें ह्मणेल कीं, या अंगांचें अनुष्ठान अविलंबानें ह्मणजे प्राशुभावानें किंवा सत्वरतेनें करावें, याला कांहीं प्रमाण नाहीं. तर याच्याबद्दल असें सांगतां येईल कीं, अविलंबाबद्दल ह्मणजे प्राशुभावाबद्दल प्रमाण नाहीं, असें तुह्मांला ह्मणतां यावयाचें नाहीं. कारण, या अविलम्बाला ह्मणजे प्राशुभावाला प्रमाण आहे, असें दाखवितां येण्यासारखें आहे. आणि तें प्रमाण ह्मटलें ह्मणजे अर्थापत्तीचें प्रमाण होय. तें अर्थापत्तीचें प्रमाण असें:—तूं (पूर्वपक्षी) काय ह्मणतोस ? कीं, अविलम्बाला प्रमाण नाहीं ? तेव्हां तुझ्या ह्मणण्याप्रमाणें या अंगांच्या अनुष्ठानामध्यें विलंब झाला तरी चालेल, असें प्राप्त होतें. पण असें ह्मणून कसें चालेल ? 'गां आनय' या वाक्यापैकीं 'गाम्' हा शब्द आज उच्चारला, आणि 'आनय' हा शब्द दुसऱ्या दिवशीं उच्चारला, तर त्या असहोच्चारित पदांपासून गाय आणण्याची क्रिया केव्हां तरी निष्पन्न होईल काय ? तेव्हां 'गां आनय' यांत जसें संनिधान जरूर आहे, त्याचप्रमाणें तें अविलम्बरूपी संनिधान प्रधान याग आणि त्याचीं अंगें यांच्यामध्येंही असणें जरूर आहे. कारण, 'समिद्भिर्यजेत' इत्यादि अंगवाक्यें आणि दर्शपूर्णमासाचें प्रधानवाक्य, अशा अनेक वाक्यांचें मिळून या प्रयोगविधीमध्यें आपण जें एक महावाक्य किंवा वाक्यैकवाक्य निष्पादित केलेलें आहे, त्या वाक्यैकवाक्यावरून काय अर्थ फलित होतो ? तर त्यावरून असा अर्थ फलित होतो कीं, त्यांतील अंग आणि प्रधान यांच्यामध्यें साहित्य, ह्मणजे सहकृतत्व, ह्मणजे साहचर्य, असलें पाहिजे. एरवीं त्यांचें एकवाक्यत्वच उपपन्न होणार नाहीं. आतां साहित्य, ह्मणजे साहचर्य, जर कायम राखावयाचें असेल, तर तें आपल्याला कसें राखितां येईल ? अंगप्रधानादिकांचें अनुष्ठान अविलंबानें केल्यानें तें साहचर्य राखितां येईल, किंवा विलंबानें केल्यानें राखितां येईल ? दोन गोष्टी एकमेकांच्या मध्यें पुष्कळ कालकृत अंतर ठेवून विलंबानें केल्या असतां त्या दोन गोष्टी एकमेकांच्या साहचर्यानें, निकटपणानें, केल्या गेल्या, असें ह्मणतां येईल काय ? पूर्वीच्या दिवशीं केलेलें भोजन आणि त्याच्या पुढल्या दिवशीं केलेलें भोजन हीं दोन्हीही भोजनें सहकृत, ह्मणजे एकमेकांना लागून केलेलीं आहेत, असें ह्मणतां येईल काय ? अर्थात् नाहीं. तेव्हां या अन्योन्यसाहचर्यासाठीं अंगप्रधानादिकांचें अनुष्ठान अविलंबानें करणें, हेंच जरूर आहे, हें वर दर्शविलेल्या प्रकारच्या अर्थापत्तीच्या प्रमाणावरून सिद्ध होत आहे.

शिवाय, अविलम्ब ह्मणजे एक अंग, आणि दुसरें अंग किंवा प्रधानयाग, यांच्यामध्यें एक क्षणाचेंही अंतर पडतां कामा नये, असाच अगदीं अर्थ नव्हे; तर त्यांच्या दरम्यान भलत्याच एखाद्या अन्य आणि असंबद्ध अशा कर्माचें व्यवधान न आलें पाहिजे, एवढाच त्याचा अर्थ होय. त्यामुळें 'पूर्वेद्युरग्निं गृह्णाति उत्तरमहर्यजति' इत्यादि वचनांप्रमाणें मध्यंतरीं उत्पन्न होणारा विलम्ब किंवा त्या दोन कालांच्या मध्यंतरीं केलेल्या संध्यावन्दनादिक कर्मांचें व्यवधान हीं दोषाला पात्र होत नाहींत.

(स चाविलम्बो नियते क्रमे इत्यादि.) आतां हा जो अविलम्ब जरूर आहे, ह्मणून वर सिद्ध करून दाखविण्यांत आलें आहे, तो आपल्याला कोणत्या साधनानें उत्पन्न करून घेतां येईल? तर याचें उत्तर असें आहे कीं, जीं निरनिराळीं अंगें यागामध्यें करावयाचीं असतात, त्यांपैकीं कोणापुढें कोणतें करावयाचें, याविषयींचा त्या अंगांचा क्रम निश्चित (नियत) करून त्याप्रमाणें आपण अनुष्ठान केलें, तर अविलम्ब, ह्मणजे प्राशुभाव, ह्मणजे सत्वरपणा, हा उपपन्न होऊं शकेल. परंतु त्या अंगांचा क्रम निश्चित न करतां आपण जर अनुष्ठान करूं लागलों, तर एकादें कर्म याच्यापुढें करावयाचें किंवा त्याच्यापुढें करावयाचें, अशा प्रकारच्या शंका उत्पन्न होऊन यज्ञाच्या प्रयोगामध्यें विक्षेप, ह्मणजे नानारूपत्वानें किंवा पदार्थलोपादिकानें व्यत्यय, येण्याचा संभव आहे. ह्मणून यागामध्यें जीं अंगें करावयाचीं असतात, तीं प्राशुभावानें, ह्मणजे सत्वरतेनें आणि इतर व्यवधानावांचून सिद्ध करतां यावींत, या हेतूनें प्रयोग-विधि हा निरनिराळ्या अंगांच्या क्रमाचेंही विधान करतो, असें मानलें पाहिजे.

(पदार्थविशेषणतया.) पण आतां याच्यावर अशी शंका उत्पन्न होते कीं, प्रयोगविधि हा क्रमाचें विधान करतो, असें तुह्मी ह्मणतां. पण हें कसें संभवावें? कारण, जी गोष्ट विधि ह्मणून सांगावयाची, ती गोष्ट कांहीं तरी करतां येण्या-सारखी गोष्ट असावी लागते. कारण, विधि हा क्रियात्मक आहे. तेव्हां ती विधियोग्यता या क्रमाच्या ठिकाणीं उपपन्न होणार कशी? 'यजेत' इत्यादि विधीमधील याग ही क्रिया जशी करतां येण्यासारखी आहे, त्याप्रमाणें क्रम हा कसा करावयाचा? तेव्हां क्रम ही करतां येण्यासारखी एकादी क्रियात्मक गोष्ट नसल्यामुळें त्या क्रमाच्याबद्दल विधि सांगणें असंभवनीय आहे. असा पूर्वपक्ष प्राप्त झाला असतां त्याच्यावर 'पदार्थविशेषणतया विधत्ते' असें मुळामध्यें

समाधान सांगण्यांत आलेलें आहे. यांतील तात्पर्य असें कीं, क्रम हा क्रियात्मक नाहीं, ह्मणून त्याच्याबद्दल प्रत्यक्ष रीतीनें विधि सांगतां येणार नाहीं, हें खरें आहे. तरी पण पदार्थविशेषणत्वाच्या द्वारानें क्रमाबद्दलचा विधि सांगतां येणें शक्य आहे. 'दध्ना जुहोति' या विधीबद्दलचें विवेचन पूर्वीं (गुणविधि, प्रकरण २१, पहा.) केलेलें आहे. त्या ठिकाणीं 'दधि' ही क्रिया नसतांनाही त्या दधिद्रव्याच्या संबंधाचें विधान कसें करण्यांत आलेलें आहे, हें आपण पूर्वीं पाहिलें आहे. 'दधि' हें द्रव्य क्रियात्मक नसलें, तरीही तें 'जुहोति' या क्रियेचें विशेषण होऊं शकतें. ह्मणजे 'दध्ना जुहोति' याचा अर्थ 'दधिसाधनकं होमं कुर्यात्' अशा रीतीनें करून आपल्याला 'दधि' या अक्रियात्मक द्रव्याचेंही क्रियाविशेषणाच्या द्वारानें विधान करतां येतें. त्याचप्रमाणें 'अनेन क्रमेण कर्तव्यम्' अशा प्रकारच्या क्रियाविशेषणाच्या द्वारानें अक्रियात्मक अशा क्रमाचेंही आपल्याला विधान करतां येणें शक्य आहे. येथें मुळामध्यें 'पदार्थविशेषणतया' असा जो शब्द आहे, त्यांतील 'पदार्थ' याचा अर्थ तत्तत्कर्म असा घ्यावयाचा आहे. (अ. ५ पा. १ अधि. १ पहा.)

तेव्हां या सगळ्या विवेचनावरून प्रयोगविधि याचें 'प्रयोगप्राशुभावबोधको विधिः' असें प्रथमतः जें एक लक्षण दिलेलें आहे, त्याच्याशिवाय 'अंगानां क्रमबोधको विधिः प्रयोगविधिः' असें दुसरेंही एक लक्षण देतां येण्यासारखें आहे. कारण, निरनिराळीं अंगें एकमेकांच्यापुढें कोणकोणत्या क्रमानें करावीं, याच्याबद्दलचाच बोध या प्रयोगविधीकडून होत असतो. ह्मणून याला अंगक्रमबोधक विधि असेंही ह्मणण्याला कांहीं हरकत नाहीं.

---

(६८) क्रमस्वरूपम् ।

तत्र क्रमो नाम विततिविशेषः । पौर्वापर्यरूपो वा ।

ज्या क्रमाची येथपर्यंत इतकी अवश्यकता वर्णन करण्यांत आली, तो क्रम ह्मणजे तरी काय असतो, आणि त्याचें स्वरूप कसें असतें, अशा प्रकारची जिज्ञासा कोणाच्याही मनामध्यें उत्पन्न होणें साहजिक आहे. व त्यासाठीं येथें पहिल्यानें असें सांगण्यांत येत आहे कीं, क्रम ह्मणजे 'विततिविशेष' होय. यांतील 'वितति' हा शब्द विपूर्वक 'तन्' धातूपासून उत्पन्न

झालेला आहे. आणि 'तन्' ह्या धातूचा अर्थ 'विस्तार करणें' असा आहे. तेव्हां 'वितति' ह्मणजे विस्तार असा अर्थ प्राप्त होतो. आतां वरतीं 'क्रम' ह्मणजे 'विततिविशेष' असें सांगितलें आहे. तेव्हां यापासून काय अर्थ निष्पन्न होतो? तर 'क्रम' ह्मणजे एक विशेष प्रकारचा विस्तार होय. यागामध्यें जीं अनेक अंगें करावयाचीं असतात, त्यांचा कांहीं एका विशेष रीतीनें एकापुढें एक असा विस्तार करीत चालल्यानें त्यांतून क्रम निष्पन्न होतो. गवतापासून चटई (कट) करतात, हें आपल्याला माहीतच आहे. त्यांत गवताच्या निरनिराळ्या काड्या एकमेकांच्यापुढें कांहीं विशेष रीतीनें लावून जो विस्तार करण्यांत येतो, ती एक विशेष प्रकारची विततिच होय. आणि अशा विततीनें जशी ती चटई परिपूर्ण होते, त्याचप्रमाणें यागांतील अंगें एकापुढें एक अशा विशिष्ट क्रमानें आपण वितत करीत गेलों, ह्मणजे त्या सगळ्या अंगांच्या विततीपासून तो संपूर्ण याग निष्पन्न होतो. आणि ह्मणूनच यागाला 'वितान' असा एक प्रतिशव्द देण्यांत येत असतो.

पौर्वापर्यरूपो वा क्रमः ।

परंतु 'क्रम ह्मणजे विततिविशेष' हें जें क्रमाचें लक्षण देण्यांत आलेलें आहे, तें फारसें समाधानकारक नाहीं. कारण, एकाद्या कृत्यांतील जीं अनेक अंगें असतील, तीं अनेक लोकांनीं एकदम केलीं, तरी देखील त्या कृत्याचा तो अपेक्षित विस्तार व्हावयाला कांहीं हरकत पडणार नाहीं. परंतु अशा रीतीनें अनेक अंगें अनेक लोकांकडून एकदम जर करण्यांत आलीं, तर त्याला 'क्रम' असें कोणी ह्मणत नाहीं. तर क्रमामध्यें काय गोष्ट मुख्य लागत असते? तर अनेक अंगें एकाच कर्त्याकडून एकापुढें एक अशा रीतीनें व्हावयाला पाहिजे असतात. आणि असें झालें, तरच तेथें 'क्रम' हा उपपन्न होऊं शकतो. परंतु हा अर्थ 'क्रमो नाम विततिविशेषः' या लक्षणांतून निघूं शकत नाहीं. ह्मणून त्याकरितां 'पौर्वापर्यरूपः क्रमः' असें क्रमाचें दुसरें लक्षण देण्यांत आलेलें आहे. याचा अर्थ काय होतो? तर क्रम हा पौर्वापर्यरूप असतो, असा याचा अर्थ होतो. यागाच्या अनेक अंगांपैकीं एक अंग पूर्वी झाल्यानंतर त्याच्या-पुढील अपर ह्मणजे दुसरें अंग अमुकच असावें व त्याच्या पुढील अंग अमुक असावें, अशा प्रकारचा जो पौर्वापर्यसंवंध त्यालाच क्रम असें ह्मणतात.

अशा प्रकारचा हा जो क्रम पूर्व पदार्थ आणि अपर पदार्थ यांच्या

पौर्वापर्याच्या संबंधावर अवलंबून असतो, तो क्रम त्या पूर्व आणि अपर अशा दोन्हीही पदार्थांचें अंग असतो कीं काय, किंवा तो दोघांचें अंग नसला, तर तो कोणत्या एका पदार्थाचें अंग असतो, असा या क्रमाच्या संबंधानें एक प्रश्न उत्पन्न होतो. येथें तो पूर्व आणि अपर अशा दोन्हीही पदार्थांचें अंग असतो, असें कित्येकांचें मत आहे. परंतु याच्यापेक्षां जास्त आदरणीय असें दुसरें जें मत आहे, तें असें कीं:—क्रम हा फक्त अपर, ह्मणजे उत्तर, पदार्थाचेंच अंग असतो. कारण, यागांतील अंगें एकापाठीमागून एक केलीं जाण्याला सुरवात झाल्यानंतर पूर्वीच्या अंगाचें अनुष्ठान संपल्यावर त्याच्यापुढें कोणाला कशी आकांक्षा उत्पन्न होते? तर त्या वेळीं ज्या पूर्व अंगाचें अनुष्ठान होऊन गेलेलें असतें, तें पूर्व अंग 'आतां माझ्यापुढें कोणत्या अंगाचें अनुष्ठान करावयाचें? (मदुत्तरं कः पदार्थः कर्तव्यः?)' अशी उठाठेव करीत बसत नाहीं. त्या पूर्व अंगाचें अनुष्ठान होऊन तें निवृत्त झालेलें असतें. तर मग आतां तेथें आकांक्षा कोणाला असते? तर 'माझें अनुष्ठान कोठें केलें जावयाचें (क्वाहं कर्तव्यः)?' अशा प्रकारची आकांक्षा पूर्वीच्या अंगाच्यापुढें करावयाचें जें उत्तर अंग त्याला असते. आणि ह्मणून क्रम हें उत्तर पदार्थाचें अंग असतें, असें मानण्यांत आलेलें आहे.

---

(६९) श्रुत्यादिषट्प्रमाणानि ।

तत्र षट्प्रमाणानि श्रुति–अर्थ–पाठ–स्थान–मुख्य–प्रवृत्त्याख्यानि ।

यागामध्यें जीं निरनिराळीं कृत्यें करावयाचीं असतात, त्यांचा क्रम कसा असावा हें ठरविण्याला साधनीभूत अशीं एकंदर सहा प्रमाणें आहेत. तीं अशीं:—(१) श्रुति, (२) अर्थ, (३) पाठ, (४) स्थान, (५) मुख्य व (६) प्रवृत्ति.

---

(७०) श्रुतिलक्षणम् ।

तत्र क्रमपरवचनं श्रुतिः । तच्च द्विविधम् । केवलक्रमपरं तद्विशिष्टपदार्थपरं चेति । तत्र वेदं कृत्वा वेदिं करोति

इति केवलक्रमपरम् । वेदिकरणादेर्वचनान्तरप्राप्तत्वात् । 'वषट्कर्तुः प्रथमभक्ष' इति तु क्रमविशिष्टपदार्थपरम् । एकप्रसरताभङ्गभयेन भक्षानुवादेन क्रममात्रस्य विधातुमशक्यत्वात् ।

अंगांचा पौर्वापर्यरूपी क्रम ठरविण्याच्या कामीं साहाय्य करणारीं अशीं जीं सहा प्रमाणें पूर्वी (पान १९०) सांगितलेलीं आहेत, त्यांपैकीं पहिलें प्रमाण जें श्रुति त्याचें विवेचन येथें प्रथमतः करण्यांत येत आहे. त्या श्रुतीचें लक्षण 'क्रमपरवचनं श्रुतिः' असें येथें देण्यांत आलेलें आहे. पूर्वी विनियोगविधीच्या प्रकरणामध्यें 'निरपेक्षो रवः श्रुतिः' हें श्रुतिप्रमाणाचें सामान्य लक्षण (पान ८१) सांगितलेलें आहे. पण येथें क्रमाच्या प्रकरणामध्यें श्रुति हें प्रमाण आलेलें असल्यामुळें 'क्रमपरवचनं श्रुतिः' असें श्रुतीचें हें विशेष लक्षण दिलेलें आहे. ह्मणून या दोन लक्षणांत विरोध कां नाहीं, हें लक्ष्यांत येईल. ज्याच्यापासून पौर्वापर्यरूपी क्रमाचा बोध होतो, असें जें वेदांतील प्रत्यक्ष वचन असेल, त्याला 'श्रुति'प्रमाण असें ह्मणण्यांत येतें. 'अथ,' 'ततः, 'क्त्वा,' इत्यादि शब्द क्रमदर्शक असतात; व असल्या शब्दांच्या प्रयोगांनीं क्रम बोधित केला जातो. हें जें 'श्रुति प्रमाण' ह्मणजे 'क्रमपर वचन' तें दोन प्रकारचें असतें; एक (१) केवलक्रमपर वचन आणि दुसरें (२) क्रमविशिष्टपदार्थपर वचन. हे जे दोन भेद सांगितलेले आहेत, त्यांतील मुख्य आणि महत्त्वाचे शब्द आपण पाहूं गेलों, तर 'केवलक्रम' आणि 'क्रमविशिष्टपदार्थ' हे ते मुख्य आणि महत्त्वाचे शब्द आहेत, असें दिसून येतें. यांपैकीं जेथें फक्त नुसता क्रमच दाखविला जातो, तें केवलक्रमपर वचन होय. परंतु याच्यांत आणि 'क्रमविशिष्ट-पदार्थपर' वचनांत फरक असा असतो कीं, या दुसऱ्या प्रकारच्या भेदामध्यें क्रमविशिष्ट अशा पदार्थांच्या द्वारानें क्रम प्रदर्शित केला जातो. हा फरक 'केवल' आणि 'विशिष्ट' ह्या विशेषणांनीं सूचित करण्यांत आलेला आहे. व हा फरक पुढें दिलेल्या उदाहरणांवरून स्पष्ट होण्यासारखा आहे.

केवलक्रमपर.

त्या उदाहरणांपैकीं पहिल्या 'केवलक्रमपर' वचनाचें उदाहरण 'वेदं कृत्वा वेदिं करोति' हें देण्यांत आलेलें आहे. यांतील 'वेद' आणि 'वेदि' यांचे अर्थ

सांगणें जरूर आहे. 'वेद' ह्मणजे दर्भाची एक जुडी असून तिच्या योगानें संमार्जनाचें कार्य करण्यांत येतें. आणि सामान्यतः यागामध्यें गार्हपत्य, दक्षिणाग्नि आणि आहवनीय, अशा तीन अग्नींच्या करतां जीं तीन कुंडें असतात, त्यांपैकीं दक्षिणाग्नीचें कुंड दक्षिण दिशेला थोडें एका बाजूला असून गार्हपत्य आणि आहवनीय यांच्यामध्यें चार अंगुळें खोल केलेली अशी जी एक हविर्द्रव्यें वगैरे ठेवण्याकरतां जागा केलेली असते, तिला वेदि असें ह्मणतात. तेव्हां आतां वरील वाक्याचा अर्थ असा होतो कीं, 'वेद,' ह्मणजे एक दर्भमुष्टिविशेष, तयार केल्यानंतर मग 'वेदि' तयार करतो. पूर्वी 'अथ' 'अतः' इत्यादि शब्दांनीं क्रम दाखविला जातो, हें सांगितलें आहे. तसा स्वतंत्र क्रमवाचक शब्द 'वेदं कृत्वा वेदिं करोति' या वाक्यामध्यें नाहीं. परंतु येथें तें क्रम प्रदर्शित करण्याचें कार्य 'कृत्वा' यांतील 'क्त्वा' या प्रत्ययानें करण्यांत आलेलें आहे. ह्मणजे 'वेद' हा पूर्वी करून झाल्यावर त्याच्यापुढें 'वेदि' करावयाची, असा या दोहोंच्या मध्यें पौर्वापर्य संबंध आहे, हें येथील 'क्त्वा' या प्रत्ययानें सांगितलेलें आहे. आणि यांत फक्त नुसताच क्रम सांगितलेला असल्यामुळें हें केवलक्रमपर वचनाचें उदाहरण झालेलें आहे.

पण येथें अशी शंका उत्पन्न होते कीं, येथें नुसता 'केवलक्रमच' सांगितलेला आहे, असें कसें ह्मणतां येईल ? कारण, 'वेदिं करोति' हा विधिही या वाक्यामध्यें सांगितलेला नाहीं काय ? तेव्हां त्याच्यावर हा क्रम अवलंबून असल्यामुळें तो विशिष्ट क्रम व्हावा. असें असतां तुह्मी हें केवलक्रमाचें उदाहरण ह्मणून कसें ह्मणतां ? परंतु याचें समाधान असें आहे कीं, दर्शपूर्णमासाच्या प्रकरणामध्यें हविरधिवासनाच्या नंतर वेदिकरणाच्याबद्दलचें विधिवाक्य पूर्वींच येऊन गेलेलें आहे. त्या वेदिकरणाबद्दलचा विधि 'वेदिं करोति' या वाक्यामध्यें आतां येथें नवीन सांगितलेला नाहीं. तर त्याबद्दल पूर्वींच जो विधि सांगण्यांत आलेला आहे, त्याच्याबद्दलचा येथें 'वेदिं करोति' या वाक्यामध्यें फक्त अनुवाद केलेला आहे. तेव्हां अशा रीतीनें 'वेद' आणि 'वेदि' हे जे दोन पदार्थ येथें उपस्थित झाले आहेत, त्यांच्यामधील पौर्वापर्यरूपी केवलक्रमाचेंच तेवढें फक्त विधान येथें 'कृत्वा' यांतील 'क्त्वा' या प्रत्ययानें केलें आहे; आणि ह्मणून तें केवलक्रमपर वचनाचेंच उदाहरण होऊं शकतें, हें सिद्ध होतें.

क्रमविशिष्टपदार्थपर.

आतां 'क्रमविशिष्टपदार्थपर वचन' असा जो दुसरा भेद आहे, त्याचें उदाहरण 'वषट्कर्तुः प्रथमभक्षः' असें आहे. यज्ञामध्यें हवन करण्याच्या वेळीं 'अग्निं यज,' इत्यादि प्रकारचे प्रैष (आज्ञा) अध्वर्यूकडून होत्याला मिळाले, ह्मणजे अध्वर्यूनें अग्नि, वायु, इंद्र, इत्यादि ज्या कोणा देवतेचें यजन करण्याला सांगितलेलें असेल, त्या देवतेच्या उद्देशानें जी याज्या सांगितलेली असेल ती ह्मणून त्या मंत्राच्या शेवटीं होता हा नेहमीं 'वौषट्' असें ह्मणत असतो. आणि तें ह्मटल्यावर मग अध्वर्यु अग्नीमध्यें आहुति देतो. अशा रीतीनें 'याज्याया अधि वषट्करोति' या वचनांत सांगितल्याप्रमाणें हा जो वषट्कार होत्याला ह्मणावा लागतो, त्यावरून 'वषट्कर्ता' ह्मणजे होता, असा अर्थ प्राप्त झालेला आहे. ज्योतिष्टोमामध्यें सोमाचें हवन झाल्यानंतर शेष राहिलेल्या सोमाचें ऋत्विजांनीं भक्षण करण्याविषयीं सांगितलेलें आहे. त्यांत वषट्कर्ता, ह्मणजे जो होता, त्यानें प्रथम भक्षण करावें, असें 'वषट्कर्तुः प्रथमभक्षः' या वाक्यामध्यें विधान केलेलें आहे. या वाक्यांत 'क्रम' सांगितलेला आहे, हें तर उघडच आहे. पण तो क्रम कशा रीतीनें सांगितला आहे? पूर्वीं जसा 'क्त्वा' या प्रत्ययानें केवलक्रम सांगितला, तशा रीतीनें येथील क्रम सांगितलेला आहे? तर नाहीं. तर मग तो कसा सांगितला आहे? तर 'प्रथम' हें जें एक क्रमवाचक विशेषण आहे, तें विशेषण 'भक्ष' या पदार्थाला लावून त्या भक्षरूपी पदार्थाच्या द्वारानें येथें क्रमाचें विधान करण्यांत आलेलें आहे. आणि ह्मणून याला 'क्रमविशिष्टपदार्थपर वचन' असें ह्मणण्यांत आलेलें आहे. ह्मणजे प्राथम्यविशिष्ट असा जो भक्षरूपी पदार्थ, त्याचा येथें विशिष्टविधि सांगितलेला आहे, असें निष्पन्न होतें.

पूर्वपक्ष.

परंतु आतां येथें याच्यावर पूर्वपक्षी अशी एक शंका काढतो कीं, तुह्मी येथें हा विशिष्टविधि (पान ५४ पहा) कशाला मानतां? पूर्वीं समाख्येच्या निरूपणाच्या ६२ व्या प्रकरणामध्यें 'होतृचमस' अशी एक वैदिक समाख्या उदाहरणासाठीं सांगितलेली आहे. तशा प्रकारच्या त्या समाख्येच्या प्रमाणावरून होत्यानें (चमसांतील सोमाचें) भक्षण केलें पाहिजे, हा विधि प्राप्त होऊं शकतो. तेव्हां अशा रीतीनें प्राप्त होणाऱ्या भक्षणाबद्दलच्या विधीचा 'वषट्कर्तुः

प्रथमभक्षः' यांतील 'भक्ष' या शब्दानें येथें अनुवाद केला आहे, असें ('वेदिं करोति' या वरच्या उदाहरणांतल्याप्रमाणें) मानावें; ह्मणजे मग 'वषट्कर्तुः प्रथमभक्षः' यामध्यें 'प्रथम' हेंच काय तें पद राहतें. आणि मग त्यावरून 'वषट्कर्तुः प्रथमभक्षः' या वाक्यानें पूर्वी अप्राप्त असलेलें असें जें प्राथम्य, त्याचाच तेवढा येथें विधि सांगितलेला आहे, असें मानावें, ह्मणजे झालें. ह्मणजे मग तुह्मांला विशिष्ट विधि मानण्याची कांहीं जरूर पडणार नाहीं.

उत्तरपक्ष.

याच्यावर सिद्धान्ती पूर्वपक्ष्याला असें सांगतो कीं:—तूं ह्मणतोस तें बरोबर नाहीं. येथें विशिष्ट विधिच घेतला पाहिजे. भक्षणाचा अनुवाद केलेला आहे, असें समजून फक्त प्राथम्यरूपी क्रमाचाच तेवढा विधि येथें सांगितलेला आहे, असें मानणें अशक्य आहे. कारण तसें मानलें, तर एकप्रसरताभंग-रूपी दोष उत्पन्न होऊं लागेल. ह्मणून त्या एकप्रसरताभंगरूपी दोषाच्या भयानें तो टाळण्यासाठीं तसें मानतां येत नाहीं.

एकप्रसरताभंग.

पण हा एकप्रसरताभंग ह्मणजे काय ? 'एकप्रसरताभंग' याचे दोन रीतीनें अर्थ करण्यांत येतात. त्यांपैकीं एक अर्थ असा कीं, एकप्रसरताभंग ह्मणजे एकवाक्यताभंग. आणि एकवाक्यताभंग ह्मणजे वाक्यभेदाचा दोष. पण येथें एकवाक्यतेचा भंग होतो कसा? तर तो एकवाक्यतेचा भंग असा होतो कीं, 'वषट्कर्तुः प्रथमभक्षः' या एकाच वाक्यामध्यें (१) होत्यानें चमसाचें भक्षण करावें, आणि (२) तें त्यानें प्रथम करावें, अशीं दोन वाक्यें सांगि-तल्याचा, ह्मणजे वाक्यभेदाचा, दोष उत्पन्न होतो. आणि असा हा एकवाक्य-भंगाचा, ह्मणजे एकप्रसरताभंगाचा, दोष उत्पन्न होऊं देणें तर बरोबर नाहीं. ह्मणून पूर्वपक्षी ह्मणतो, त्याप्रमाणें अर्थ करणें योग्य होणार नाहीं.

पण 'एकप्रसरताभंग' याचा अर्थ आणखीही एका निराळ्या रीतीनें ('संभूय विशिष्टार्थप्रतिपादकत्वं एकप्रसरता' असा) करण्यांत येतो, तो असा:— 'वषट्कर्तुः प्रथमभक्षः' यांतील 'प्रथमभक्षः' हें एक सामासिक पद आहे. व तें सामासिक पद उपयोगांत आणतांना विवक्षेचा कांहीं एक विशिष्ट प्रकारच प्रसर, ह्मणजे ओघ, चाललेला आहे; ह्मणजे कांहीं एका विशिष्ट प्रकारानेंच यांतील

कल्पना मांडली जावी, अशी विवक्षेची प्रवृत्ति आहे. ती प्रवृत्ति कशी आहे? तर समासांच्या नियमाप्रमाणें आणि विवक्षेच्या ओघाप्रमाणें 'प्रथमश्चासौ भक्षश्च प्रथमभक्षः' अशी ती वैशिष्ट्यानें एकच पदार्थ सांगण्याची प्रवृत्ति आहे. ह्मणजे 'प्रथम' आणि 'भक्ष' या दोन्हीही पदांनीं मिळून एकदम विशिष्ट स्वरूपाचा असा एकच अर्थ (प्राथम्यविशिष्ट भक्ष) प्रतिपादित करावा, अशा प्रकारची एकप्रसरता या ठिकाणीं स्पष्टपणें दिसून येत आहे. पण आतां पूर्वपक्ष्याच्या ह्मणण्याप्रमाणें अर्थ करावयाचा झाला, तर ही एक-प्रसरता मोडावी लागते. ती कशी? तर ती अशीः—पूर्वपक्ष्याला काय ह्मणावयाचें आहे, तर 'भक्ष' याचा अनुवाद करून त्या भक्षाच्याबद्दल प्राथ-म्याचें त्याला विधान करावयाचें आहे. ह्मणजे 'यो भक्षः स प्रथमः' असें त्याला ह्मणावयाचें आहे. ह्मणजे यांत 'भक्ष' हा उद्देश्य होतो. आणि 'प्रथम' हें विधेय होतें. आणि 'भक्ष' हें जर उद्देश्य करावयाचें असेल, तर त्या 'भक्ष' या शब्दाची प्रतीति आपल्याला अगोदर झाली पाहिजे, हें अगदीं अवश्य आणि उघड आहे; आणि 'प्रथम' हें विधेय करावयाचें असल्याकारणानें त्याच्या अर्थाची प्रतीति 'भक्ष' याच्या पाठीमागून उत्पन्न व्हावयाला पाहिजे. पण 'प्रथमभक्षः' या समस्तपदामध्यें तर तसें होणें मुळींच संभवत नाहीं. कारण, येथें 'प्रथम' या पदाचा अर्थ अगोदर प्रतीत होतो, आणि त्याच्या पाठीमागून ऐकल्या जाणाऱ्या 'भक्ष' या पदाचा अर्थ त्यानंतर आपल्या मनामध्यें उत्पन्न होतो. आणि ही जी प्राथम्यविशिष्ट भक्षणाची 'प्रथमभक्ष' या समस्त-पदांतील एकप्रसरता, ती पूर्वपक्ष्याच्या ह्मणण्याप्रमाणें अर्थ केला असतां भंग पावते. ह्मणून तसा अर्थ करतां येत नाहीं. तर येथें 'प्राथम्यविशिष्ट भक्ष' असाच अर्थ करणें जरूर आहे. आणि असा अर्थ केला ह्मणजे क्रम-विशिष्ट पदार्थाच्या श्रुतीचें हें उदाहरण होऊं शकतें, हें सिद्ध झालें. (अ. ३ पा. ५ अधि. १; यावरील शास्त्रदीपिका व जैमिनीयन्यायमालाविस्तर पहा.) एकप्रसरताभंगाच्या संबंधानें आपदेवीमध्यें पुढीलप्रमाणें एक टीप देण्यांत आलेली आहे:—'एकस्यां वृत्तौ या प्रसरता घटकतया प्रविष्टता अर्था-दुद्देश्यविधेयवाचकपदयोः, तस्या यो भङ्गः उद्देश्यविधेयभावाप्रतीतिस्तद्भयेन। अविमृष्टविधेयांशाख्यदोषभयेनेति यावत्।'

---

(७१) श्रुतिरितरप्रमाणापेक्षया बलवती।

सेयं श्रुतिरितरप्रमाणापेक्षया बलवती । तेषां वचनकल्पनद्वारा क्रमप्रमाणत्वात् । अत एवाश्विनग्रहस्य पाठक्रमात्तृतीयस्थाने ग्रहणप्रसक्तौ आश्विनो दशमो गृह्यत इति वचनाद्दशमस्थाने ग्रहणमित्युक्तम् ।

पूर्वी विनियोगविधीला साहाय्य करणारीं श्रुति, लिंग, वाक्य, इत्यादिक जीं सहा प्रमाणें सांगितलेलीं आहेत, त्यांचें जसें पूर्वपूर्वबलीयस्त्व असतें, त्याचप्रमाणें या प्रयोगविधींतील क्रमाच्या निश्चयाला साहाय्य करणारीं अशीं जीं श्रुति, अर्थ, पाठ, इत्यादि सहा प्रमाणें, त्यांच्यामध्येंही पूर्वपूर्वबलीयस्त्व असतें. आणि त्याप्रमाणें अर्थ, पाठ, स्थान, मुख्य आणि प्रवृत्ति, या आपल्यापुढील पांच प्रमाणांपेक्षां श्रुति हें प्रमाण क्रम निश्चित करण्याच्या कामीं जास्त बलवान् असतें, हें आतां या प्रतीकामध्यें सिद्ध करून दाखविण्यांत येत आहे. श्रुति हें प्रमाण अर्थपाठादिक पुढील पांचही प्रमाणांपेक्षां जास्त प्रबळ कां असतें? तर अर्थ, पाठ, आदिकरून जीं पुढील पांच प्रमाणें आहेत, त्यांच्यामध्यें प्रत्यक्ष श्रुतीचें वचन असें कोठेंही आलेलें नसतें; तर त्या त्या अर्थपाठादिक प्रमाणांवरून क्रमाचा निश्चय करतांना 'अमुक केल्यानंतर अमुक करावें,' अशा प्रकारच्या श्रुतिवाक्याची त्यांना कल्पना करावी लागते. पण 'श्रुति' या प्रमाणामध्यें तसें करावें लागत नाहीं. तेथें श्रुति साक्षात्च उपस्थित झालेली असते. ह्मणून क्रमनिश्चयाच्या कामांत बाकीच्या अर्थपाठादिक प्रमाणांपेक्षां श्रुति ही अधिक बलवान् आहे, असें मानण्यांत आलेलें आहे.

उदाहरण.

हें इतर प्रमाणांपेक्षां श्रुतीचें प्रावल्य जास्त कसें आहे, हें 'आश्विनग्रहा'च्या उदाहरणावरून स्पष्टपणें लक्षांत येण्यासारखें आहे. हा विषय अ. ५ पा. ४ अधिकरण १ यांत प्रतिपादन केलेला आहे. तो असाः—ज्योतिष्टोमयागामध्यें

ऐन्द्रवायवादिक ग्रहांच्या ग्रहणासादनाच्या प्रकरणामध्यें आश्विनग्रह हा 'ऐंद्रवायवं गृह्णाति, मैत्रावरुणं गृह्णाति, आश्विनं गृह्णाति,' अशा क्रमानें तृतीयस्थानीं पाठाच्या क्रमानें पठित केला गेलेला आहे. तेव्हां 'पाठ' या तिसऱ्या प्रमाणावरून जर आश्विन ग्रहाचा क्रम ठरवावयाचा असेल, तर तो तृतीयस्थानींच प्राप्त होतो. परंतु 'आश्विनो दशमो गृह्यते' असें दुसरीकडे श्रुतीचें स्पष्टच वचन आहे. तेव्हां या प्रत्यक्ष श्रुतिवचनानें पाठक्रमाचा बाध केला गेला पाहिजे, हें अगदीं स्वाभाविक आहे. कारण, 'पाठ' हा कांहीं क्रमाचा प्रत्यक्ष अभिधायक नाहीं; तर तो पाठ क्रमवाचक वाक्याची केवळ कल्पना करूं शकतो. उदाहरणार्थ, आश्विनग्रह हा ज्या अर्थीं तृतीयस्थानीं पठित केला गेलेला आहे, त्या अर्थीं त्याचें जर त्याच ठिकाणीं अनुष्ठान केलें गेलें नाहीं, तर तो तृतीयस्थानाचा पाठ अनुपपन्न होऊं लागेल. तेव्हां 'आश्विनग्रहाचें तृतीयस्थानींच अनुष्ठान केलें गेलें पाहिजे,' अशा प्रकारच्या कोणत्या तरी एकाद्या श्रुतिवाक्याची कल्पना करण्याला तो पाठ उद्युक्त होत असतो. पण इतक्यांत 'आश्विनो दशमो गृह्यते' असें भिन्नक्रमप्रतिपादक श्रुतिवचन प्रत्यक्षच उपस्थित होतें. आणि त्यावरून पाठानें सांगितलेलें तृतीय स्थान बाधित होऊन श्रुतीनें आश्विन ग्रहाकरतां सांगितलेलें जें दशमस्थान तेंच निश्चित होतें. ह्मणून पाठापेक्षां श्रुति हें प्रमाण प्रबल आहे, हें यावरून सिद्ध होतें.

या ठिकाणीं श्रुति, अर्थ, पाठ इत्यादि जो क्रम पूर्वीं दिलेला आहे, त्या क्रमाच्या दृष्टीनें पाहतां श्रुति हें प्रमाण 'अर्थ' या प्रमाणापेक्षां प्रबळ आहे, असें प्रथमतः दाखवावयाला पाहिजे होतें. परंतु तसें न करतां श्रुति हें प्रमाण 'पाठ' या प्रमाणापेक्षां प्रबल आहे, असें दाखविण्यांत आलेलें आहे. व असें करण्याचें कारण सारविवेचिनी नामक आपदेवीवरील टीकेमध्यें येणेंप्रमाणें देण्यांत आलें आहेः—"यद्यप्यत्र प्रथमतः श्रुत्यर्थयोः प्राबल्य-दौर्बल्यनिरूपणमेव कर्तुमुचितं, तथापि यथाश्रुत्येव प्रयोजनस्य कल्पनीयत्वेन तयोर्विरोधस्यैवासंभवात् तत्परित्यज्य श्रुतिपाठयोः प्राबल्यदौर्बल्योदाहरणमुक्तमिति वेदितव्यम् ।" व हीच गोष्ट 'पाठक्रमापेक्षया श्रुत्यर्थयोर्बलवत्त्वाधिकरण' नामक अ. ५ पा. ४ अधि. १ यांत प्रतिपादित करून दाखविली आहे.

(७२) अर्थक्रमलक्षणम् ।

यत्र प्रयोजनवशेन क्रमनिर्णयः सोऽर्थक्रमः । यथा 'अग्निहोत्रं जुहोति' 'यवागूं पचती' त्यग्निहोत्रयवागूपाकयोः । अत्र हि यवाग्वा होमार्थत्वेन तत्पाकः प्रयोजनवशेन पूर्वमनुष्ठीयते ।

क्रमाविषयींचा निश्चय करण्याच्या कामीं साहाय्य करणाऱ्या प्रमाणांपैकीं 'अर्थ' हें दुसरें प्रमाण होय. येथें 'अर्थ' या शब्दाचा अर्थ 'प्रयोजन' असा घ्यावयाचा आहे. 'अर्थभावना' ही जी पूर्वी सांगण्यांत आलेली आहे, त्यांत 'अर्थ' ह्मणजे 'प्रयोजन' हा जसा अर्थ (पान ४३) घ्यावयाचा आहे, त्याचप्रमाणें तो येथें समजावा. तेव्हां आतां 'अर्थ' याचा प्रयोजन असा अर्थ घेतला असतां 'अर्थक्रम' याचें लक्षण काय होतें ? तर 'प्रयोजनाच्या अनुरोधानें जेथें क्रमाचा निर्णय करण्यांत येतो, तेथें तो अर्थक्रम होय', असें अर्थक्रमाचें लक्षण होतें. याचें उदाहरण 'अग्निहोत्रं जुहोति' व 'यवागूं पचति', या दोन वाक्यांमध्यें पहावयाला सांपडतें. यांतील 'यवागू' याचा अर्थ यवांची ह्मणजे तांदूळ, गहूं, वगैरे धान्याची केलेली पातळ लापशी असा होतो. (यवागूः उष्णिका श्राणा विलेपी तरला च सा । इति पंच द्रवदोदनस्य । आटवल, कण्हेरी, इति ख्यातस्य ।) व या यवागूरूपी हविर्द्रव्यानें अग्निहोत्रहोमामध्यें हवन करावयाचें असतें. आतां हीं दोन वाक्यें अग्निहोत्राच्या प्रकरणामध्यें वर दिलेल्या क्रमानेंच पठित केलीं गेलेलीं आहेत. पण या पाठक्रमाप्रमाणेंच जर अनुष्ठान करावयाचें ह्मटलें, तर तें कसें जमणार ? कारण, 'यवाग्वा अग्निहोत्रं जुहोति' या वाक्याप्रमाणें यवागू या हविर्द्रव्यानेंच अग्निहोत्रयागामध्यें हवन करावयाचें असतें. तेव्हां यवागूचें पचन हें अर्थातच अग्निहोत्रहवनाच्या आधींच झालें पाहिजे. एऱ्हवीं अग्निहोत्रहवन कोणत्या द्रव्यानें करावयाचें ? तेव्हां होमासाठीं यवागूची आवश्यकता असल्यामुळें यवागूचें पचन (तत्पाकः) हें प्रयोजनाच्या अनुरोधानें अग्निहोत्रहवनाच्या आधींच करणें प्राप्त आहे. ह्मणजे या ठिकाणीं प्रयोजनाच्या अनुरोधानें क्रम ठरविण्यांत आलेला आहे. आणि ह्मणून हें अर्थक्रमाचें उदाहरण होय. (अ. ५ पा. १ अधि. २ पहा).

---

(७३) अर्थक्रमः पाठक्रमाद्बलवान् ।

स चायं पाठक्रमाद्बलवान् । यथापाठं ह्यनुष्ठाने क्लृप्तप्रयोजनबाधोऽदृष्टार्थत्वं च स्यात् । न हि होमानन्तरं क्रियमाणस्य पाकस्य किंचिद् दृष्टं प्रयोजनमस्ति ।

पूर्वीं (प्रकरण ७१ पहा) श्रुति हें प्रमाण पाठापेक्षां प्रबळ कसें असतें, हें आश्विनग्रहाच्या उदाहरणावरून दाखविण्यांत आलेलें आहे. व या ठिकाणीं 'अर्थ' हें प्रमाण पाठक्रमापेक्षां कसें प्रबळ असतें, हें 'यवागूं पचति' या उदाहरणावरून दाखविण्यांत येत आहे. तें असें:—'अग्निहोत्रं जुहोति' या वाक्याच्या पुढें 'यवागूं पचति' हें वाक्य पठित केलें गेलेलें आहे. आतां या दोन वाक्यांचा जसा पाठ आहे, त्याचप्रमाणें त्यांत सांगितलेल्या कृत्यांचें अनुष्ठान करावयाचें, असें जर ह्मटलें, तर अग्निहोत्रहोमरूपी ज्या प्रयोजनासाठीं या यवागूच्या पाकाची अवश्यकता आहे, त्या प्रयोजनाला बाध येऊं लागेल; ह्मणजे अग्निहोत्रहोमाच्या प्रयोजनासाठीं जी यवागू आधीं तयार व्हावयाला पाहिजे, ती आधीं तयार होणार नाहीं. आणि अग्निहोत्रहोमाच्या नंतर जो यवागूचा पाक सिद्ध होईल, त्या पाकाला कांहीं दृष्ट प्रयोजन राहणार नाहीं. कारण, होम होऊन गेल्यानंतर मग यवागूचें पचन करावयाचें कशाला ? भक्षणाशिवाय तर यवागूचें दुसरें कांहीं दृष्ट प्रयोजन नाहीं. आणि त्या यवागूचें भक्षण करावें, असें तर कोठें सांगितलेलें नाहीं. तेव्हां अशा रीतीनें कोणतेंही दृष्ट प्रयोजन संभवत नसल्यामुळें मग कांहीं तरी अदृष्ट प्रयोजनाची कल्पना करावी लागेल. पण दृष्ट प्रयोजन संभवत असतां अदृष्ट प्रयोजनाची कल्पना करणें अन्याय्य आहे. तर मग आतां येथें दृष्ट प्रयोजन कोणतें ? तर 'यवाग्वा अग्निहोत्रं जुहोति' यांत सांगितल्याप्रमाणें यवागूनें अग्निहोत्रहोम करणें हेंच येथें दृष्ट प्रयोजन होय. आणि ह्मणून त्याकरितां पाठक्रमानें 'यवागूं पचति' हें वाक्य जरी पुढें सांगितलें असलें, तरी प्रयोजनाच्या अनुरोधानें तें वाक्य 'अग्निहोत्रं जुहोति' याच्या आधीं कल्पून त्याप्रमाणें अग्निहोत्रहोमाच्या आधीं यवागूचें पचन केलें पाहिजे, असें प्राप्त होतें. यावरून पाठक्रमाचा अर्थक्रमाकडून बाध केला जातो, हें सिद्ध होतें.

---

(७४) पाठक्रमलक्षणम् ।

पदार्थबोधकवाक्यानां यः क्रमः स पाठक्रमः । तस्माच्च पदार्थानां क्रम आश्रीयते । येन हि क्रमेण वाक्यानि पठितानि तेनैव क्रमेणाधीतान्यर्थप्रत्ययं जनयन्ति । यथार्थप्रत्ययं च पदार्थानामनुष्ठानम् ।

पूर्वी अर्थक्रमाचें निरूपण करून झाल्यानंतर क्रमाचा निश्चय करणाऱ्या सहा प्रमाणांपैकीं तिसरें जें पाठरूपी प्रमाण त्याचें लक्षण आतां येथें देण्यांत येत आहे. तें असें:—'पदार्थबोधकवाक्यानां यः क्रमः स पाठक्रमः'. कोणत्या तरी पदार्थांचा बोध करणारीं अशीं जीं वाक्यें, (येथें 'वाक्य' यामध्यें पदांचाही समावेश होऊं शकतो,) तीं ज्या क्रमानें पठित केलीं गेलेलीं असतील, त्या क्रमाला पाठक्रम असें ह्मणतात. व त्या वाक्यांच्या पाठक्रमावरून त्या वाक्यांमध्यें सांगितलेले जे पदार्थ असतील, त्यांचा क्रम निश्चित करण्यांत येतो. कारण, मूळ वेदामध्यें ज्या क्रमानें वाक्यें पठित केलीं गेलेलीं असतील, त्याच क्रमानें युक्त अशा रीतीनेंच त्या वाक्यांचें अध्ययन केलें गेलें पाहिजे, असें 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' या विधिवाक्यानें सांगण्यांत आलेलें आहे. ह्मणजे जसा पाठ असेल, त्याच क्रमानें अध्ययन केलें पाहिजे, असा क्रमाच्या बाबतींतही अध्ययनविधि प्राप्त होतो. (अ. ५ पा. १ अधि. ४ यावरील शास्त्रदीपिका पहा). तेव्हां ज्या क्रमानें मूळ वेदांत वाक्यें पठित केलीं गेलेलीं असतील, त्याच क्रमानें त्यांचें अध्ययनही केलें जातें; तेव्हां अर्थातच तीं वाक्यें त्याच क्रमानें त्यांत सांगितलेल्या पदार्थांचा प्रत्यय (स्मरण) उत्पन्न करतात. आणि ज्या क्रमानें त्या पदार्थांचा प्रत्यय उत्पन्न केला जातो, त्याच क्रमानें त्यांचें अनुष्ठान केलें जावें, हें अगदीं स्वाभाविक आहे. सारांश, जसा पाठ तसें अध्ययन; जसें अध्ययन तसा अर्थप्रत्यय; आणि जसा अर्थप्रत्यय (स्मरण) तसें अनुष्ठान; अशी ही स्वाभाविक परंपरा असल्यामुळें त्यावरून पाठक्रमाला प्रामाण्य प्राप्त होणें हें योग्यच आहे.

---

(७८) पाठक्रमद्वैविध्यम् ।

स च पाठो द्विविधः । मंत्रपाठो ब्राह्मणपाठश्चेति ।

वेदांतील वाक्यें ज्या क्रमानें पठित केलीं गेलीं असतील, तो पाठक्रम होय, हें वर सांगितलें आहे. पण वेद हा मंत्र आणि ब्राह्मण असा दोन प्रकारचा आहे. त्यामुळें मंत्रपाठ आणि ब्राह्मणपाठ असे पाठक्रमाचे स्वाभाविकपणेंच दोन भेद पडतात. या दोन्हीही प्रकारच्या पाठांवरून क्रम कसा ठरविण्यांत येतो, याचीं उदाहरणें पुढें निरनिराळीं देण्यांत आलेलीं आहेत. त्यांपैकीं मंत्रपाठाच्या योगानें जेथें क्रमाचा निश्चय केला जातो, तें उदाहरण प्रथमतः पुढें दिलेलें आहे.

---

(७९) मंत्रपाठात् क्रमः ।

तत्राग्नेयाग्नीषोमीययोः तत्तद्याज्यानुवाक्यानां पाठाद्यः क्रम आश्रीयते स मंत्रपाठात् ।

मंत्र आणि ब्राह्मण हे वेदाचे दोन भाग होत. त्यांपैकीं मंत्रांतील पाठाप्रमाणें एक क्रम प्राप्त झाला, आणि ब्राह्मणांतील पाठाप्रमाणें दुसरा एक निराळाच क्रम प्राप्त झाला, तर तेथें कशी व्यवस्था करावयाची, अशी शंका येथें उत्पन्न होणें साहजिक आहे. या शंकेचें समाधान अ. ५ पा. १ यांतील अधि. ९ यांत करण्यांत आलेलें आहे. दर्शपूर्णमासयागामध्यें आग्नेय आणि अग्नीषोमीय असे दोन याग (इतर यागांच्या बरोबर) सांगण्यांत आलेले आहेत. (प्रकरण ६६ पहा). त्यांपैकीं आग्नेय याग पहिल्यानें करावयाचा किंवा अग्नीषोमीय याग पहिल्यानें करावयाचा, असा यांच्या संबंधानें प्रश्न उत्पन्न होतो. याचें कारण असें कीं:—तैत्तिरीय ब्राह्मणांतील पांचव्या प्रपाठकामधील दुसऱ्या अनुवाकामध्यें 'ताभ्यामेतमग्नीषोमीयमेकादशकपालं पूर्णमासे प्रायच्छत्' या वाक्यामध्यें अग्नीषोमीय यागाचें पठण पहिल्यानें आलेलें आहे. व त्याच तैत्तिरीय ब्राह्मणांतील पांचव्या प्रपाठकानंतरच्या सहाव्या प्रपाठकामधील तिसऱ्या अनुवाकामध्यें 'यदाग्नेयोऽष्टाकपालोऽमावास्यायां च पौर्णमास्यां चाच्युतो भवति' या वाक्यानें आग्नेय यागाचें पठण पाठीमागून करण्यांत आलेलें आहे. ह्मणजे तैत्तिरीय ब्राह्मणांतील पाठक्रमाच्या दृष्टीनें पाहिलें असतां अग्नीषोमीय

याग पहिल्यानें करावा, आणि आग्नेय याग त्याच्यानंतर करावा, असें प्राप्त होतें. पण या नुसत्या तैत्तिरीय ब्राह्मणांतील पाठक्रमाप्रमाणेंच निर्णय करणें बरोबर नाहीं. कारण, या दोन यागांच्या संबंधींचा मंत्रभागांतील पाठ याच्या उलट आहे.

पुरोनुवाक्या आणि याज्या यांचीं लक्षणें.

दर्शपूर्णमासामध्यें जेव्हां आग्नेय आणि अग्नीषोमीय याग व्हावयाचे असतात, तेव्हां इतर यागांतल्याप्रमाणें अग्नीमध्यें हविर्भागाचा त्याग करण्याच्या पूर्वीं त्या त्या देवतांना उद्देशून पुरोनुवाक्या आणि याज्या यांचे मंत्र आधीं ह्मणावयाचे असतात. येथें पुरोनुवाक्या आणि याज्या यांचे अर्थ स्पष्ट करून सांगणें जरूर आहे. यांचीं लक्षणें आज्यभागब्राह्मणामध्यें दिलेलीं आहेत. तीं अशीं:— 'पुरस्ताल्लक्ष्मा पुरोनुवाक्या' व 'उपरिष्टाल्लक्ष्मा याज्या.' या वैदिक लक्षणांचा अर्थ जास्त स्पष्ट पुढील वाक्यांमध्यें करण्यांत आलेला आहे. तो येणेंप्रमाणें:— 'यस्या ऋचः पूर्वार्धे देवतालिंगं सा पुरोनुवाक्या । उत्तरार्धे तल्लिंगं चेद्याज्या सा भवति ।' परंतु हें सामान्य लक्षण आहे. कित्येक ठिकाणीं याला अपवाद आढळतात. परंतु ज्या ऋचेच्या पूर्वार्धामध्यें देवतावाचक शब्द असतो ती पुरोनुवाक्या, आणि ज्या ऋचेच्या उत्तरार्धामध्यें देवतावाचक शब्द असतो ती याज्या, असा सामान्य नियम मानण्याला हरकत नाहीं. यांपैकीं पुरोनुवाक्येचे मंत्र पहिल्यानें ह्मटले जातात, आणि त्याच्या पाठीमागून याज्येचे मंत्र ह्मटले जातात. हविर्द्रव्याचा अग्नीमध्यें त्याग करण्याच्या पूर्वीं अग्न्यादिक देवतांचें आवाहान करण्याकरितां 'अग्नये अनुब्रूहि' असा अध्वर्यु होत्याला प्रैष देतो. व असा प्रैष मिळाल्यानंतर होता पुरोनुवाक्येचे मंत्र ह्मणतो. त्यानंतर फिरून अध्वर्यु 'अग्निं यज' असा होत्याला प्रैष देतो. त्या वेळीं होता याज्येचे मंत्र ह्मणतो. (पुरोनुवाक्या यागात्पुरस्ताद्देवताह्वानायाध्वर्युप्रैषमनु होत्रा वक्तव्यत्वात् । इन्द्राग्नीभ्यामनुब्रूहीत्येतादृशोऽध्वर्युप्रैषः । द्वितीयो मंत्रो याज्या। इज्यतेऽनयेति तद्व्युत्पत्तिः । अत एवात्र यजेति प्रैषः पठ्यते ॥) या स्पष्टीकरणावरून याज्या आणि पुरोनुवाक्या यांचा अर्थ काय, व त्यांचा संबंध येथें कसा येतो, हें लक्षांत येईल.

आतां आग्नेय आणि अग्नीषोमीय या दोन्हीही यागांमध्यें ज्या निरनिराळ्या याज्या आणि पुरोनुवाक्या ह्मणाव्या लागतात, त्या मंत्रभागामध्यें कोणत्या

क्रमानें दिलेल्या आहेत, हें आपण पाहूं. हौत्रकांडामध्यें आज्यभागमंत्राच्या अनुवाकाच्यापुढील अनुवाकामध्यें प्रथमतः 'अग्निर्मूर्धा दिवः ककुत्पतिः पृथिव्या अयं' इत्यादि आग्नेय यागाच्या याज्या आणि अनुवाक्या दिलेल्या आहेत. व त्यानंतर मध्यंतरीं प्राजापत्य यागाच्या याज्यानुवाक्या देऊन त्याच्यापुढें 'अग्नीषोमा सवेदसा सहूती वनतं गिरः' इत्यादिक अग्नीषोमीय यागाच्या याज्यानुवाक्या दिलेल्या आहेत. त्याचप्रमाणें अध्वर्युकांड आणि यजमानकांड यांमध्येंही हौत्रकांडांतल्याप्रमाणेंच आग्नेय यागाचे मंत्र पहिल्यानें दिलेले असून अग्नीषोमीय यागाचे मंत्र त्याच्यापुढें दिलेले आहेत. तेव्हां या परीक्षणावरून असें दिसून येतें कीं, जरी ब्राह्मणभागांतील क्रम अग्नीषोमीय आणि आग्नेय असा असला, तरी मंत्रभागांतील क्रम याच्या उलट, ह्मणजे आग्नेय याग पहिल्यानें आणि अग्नीषोमीय याग त्याच्या नंतर, असाच असला पाहिजे, हें उघड होतें. तेव्हां आग्नेय यागाच्या याज्यानुवाक्या मंत्रभागांत पहिल्यानें दिलेल्या आहेत, आणि अग्नीषोमीय यागाच्या याज्यानुवाक्या मंत्रभागामध्यें त्याच्यापुढें दिलेल्या आहेत, हा जो त्या त्या यागांच्या याज्यानुवाक्यांचा पाठक्रम, त्यांवरून आग्नेय याग पहिल्यानें आणि अग्नीषोमीय याग त्याच्यापुढें असला पाहिजे, असा हा जो क्रम येथें ठरविण्यांत आलेला अहे, तो मंत्रपाठाच्या बळावर होय.

---

(७७) मंत्रपाठो ब्राह्मणपाठाद्बलीयान् ।

स चायं मंत्रपाठो ब्राह्मणपाठात् बलीयान् । अनुष्ठाने ब्राह्मणवाक्यापेक्षया मंत्रवाक्यस्यान्तरङ्गत्वात् । ब्राह्मणवाक्यं हि प्रयोगाद्बहिरेवेदमेवं कर्तव्यमिति अवबोध्य कृतार्थम् । मंत्राः पुनः प्रयोगकाले व्याप्रियन्ते । तेन अनुष्ठानक्रमस्य स्मरणक्रमाधीनत्वात् तत्क्रमस्य च मंत्रक्रमाधीनत्वाद् अन्तरंगोऽयं मंत्रपाठ इति ।

वरील प्रतीकामध्यें ब्राह्मणपाठाप्रमाणें अग्नीषोमीय व आग्नेय असा

क्रम प्राप्त झाला असतां त्याचा बाध करून आग्नेय आणि अग्नीषोमीय, असा क्रम मंत्रपाठाच्या जोरावर निश्चित करण्यांत आलेला आहे. परंतु असें कां करण्यांत आलें आहे, आणि ब्राह्मणपाठापेक्षां मंत्रपाठ हा जास्त बलवान् कां मानण्यांत आलेला आहे, याचें कारण पूर्वीं सांगितलें नाहीं. तें या प्रतीकामध्यें सांगण्यांत येत आहे. तें कारण असें:—मंत्र आणि ब्राह्मण यांच्यामध्यें बलाबलाचा विचार करून पाहतां ब्राह्मण-वाक्यापेक्षां मंत्र हेच जास्त बलवान् मानणें जरूर आहे. कारण, ज्या वेळेला एकाद्या यागाचें अनुष्ठान सुरू करण्यांत येतें, त्या वेळीं त्या अनुष्ठानाशीं मंत्र आणि ब्राह्मण यांपैकीं अंतरंगत्व कोणाला येतें ? ह्मणजे त्या अनुष्ठानाशीं जास्त निकट संबंध कोणाचा येतो ? तर अर्थातच त्या अनुष्ठानाशीं मंत्रांचाच अंतरंगत्वानें जास्त निकट संबंध येतो. कारण, ब्राह्मणवाक्य हें मंत्राप्रमाणें अनुष्ठानाच्या अंतरंगामध्यें प्रवेश करूं शकत नाहीं. 'सोमेन यजेत' 'दध्ना जुहोति' अशा प्रकारचे विधि हे ब्राह्मणवाक्यांनीं सांगितले असतात. व हे 'इदमेवं कर्तव्यम्' अशा स्वरूपाचे विधि सांगून झाले, ह्मणजे ब्राह्मणवाक्यांचें काम (कृतार्थम्) संपलें. व हे विधि सांगण्याचें काम हें प्रत्यक्ष अनुष्ठानाच्या अगदीं बाहेरचें काम आहे. व तें काम ब्राह्मणवाक्यांनीं बाहेरच्या बाहेर करून टाकल्यानंतर मग ज्या वेळेला त्या विधींच्या प्रत्यक्ष अनुष्ठानाला सुरवात होते, त्या वेळीं त्या अनुष्ठानाच्या अन्तर्व्यवस्थेमध्यें ब्राह्मणवाक्यांची कांहीं एक अवश्यकता लागत नाहीं. तर मग त्या अनुष्ठानाच्या वेळीं कोणाची अवश्य-कता लागते ? तर त्या वेळीं प्रयोगाच्या अन्तर्व्यवस्थेमध्यें मंत्रांचीच अवश्यकता लागते. ती कशाकरितां ? तर ती अशाकरितां. एकाद्या यागाचें अनुष्ठान सुरू केलें, ह्मणजे त्यांतील अंगें एकापुढें एक अशीं क्रमानें करावयाला पाहिजे असतात. पण हा क्रम कशावर अवलंबून असतो ? तर जे अनुष्ठेय पदार्थ असतात, त्यांचें स्मरण एकापुढें एक बरोबर क्रमानें झालें, ह्मणजे त्या अनु-ष्ठानाच्या क्रमामध्यें चूक होण्याचा संभव रहात नाहीं. आणि हा स्मरणाचा क्रम बरोबर कशाच्या योगानें टिकतो, तर मंत्रक्रमाच्या योगानें. (प्रयोगकालीन-अर्थस्मरणहेतुतया मंत्राणामुपयोगः). सारांश, मंत्रक्रमापासून स्मरणक्रम, आणि स्मरणक्रमापासून अनुष्ठानक्रम, हे व्यवस्थित रीतीनें उपपन्न होत असल्यामुळें अनुष्ठानामध्यें ब्राह्मणापेक्षां मंत्रांचाच जास्त निकट संबंध येत असल्याकारणानें

मंत्रांच्या ठिकाणीं अंतरंगत्व आहे. हें उघड होतें व म्हणून अनुष्ठानामध्यें बहिरं-गत्वानें साहाय्य करणाऱ्या ब्राह्मणवाक्यापेक्षां अंतरंगत्वानें व्यापृत होणाऱ्या मंत्रांच्या पाठालाच प्रबलतरत्व मानणें योग्य आहे, हें सिद्ध होतें.

---

(७८) ब्राह्मणपाठात् क्रमः ।

प्रयाजानां 'समिधो यजति' 'तनूनपातं यजति' इत्येवं-विधपाठक्रमाद्यः क्रमः स ब्राह्मणपाठक्रमात्। यद्यपि ब्राह्मणवाक्यान्यर्थं विधाय कृतार्थानि तथापि प्रयाजा-दीनां क्रमसारकान्तरस्याभावात् तान्येव क्रमसारकत्वेन स्वीक्रियन्ते ।

आग्नेय याग पहिल्यानें आणि अग्नीषोमीय याग त्याच्या नंतर, हा क्रम ब्राह्मणवाक्यांतील पाठाचा बाध करून मंत्रपाठाच्या जोरावर पूर्वी निश्चित करण्यांत आलेला आहे. परंतु त्यावरून ब्राह्मणपाठांतील क्रम कोठेंच विचारांत घ्यावयाचा नाहीं, असें समजावयाचें नाहीं. कारण, ज्या ठिकाणीं क्रम दाखविणारें असें मंत्रपाठाचें साधन उपलब्ध होत नाहीं, त्या ठिकाणीं ब्राह्मणपाठावरूनच अनुष्ठेय पदार्थांचा क्रम निश्चित करण्यांत येतो. उदाहरणार्थ, 'समिधो यजति', 'तनूनपातं यजति', 'इडो यजति', 'बर्हिर्यजति,' 'स्वाहाकारं यजति,' या क्रमानें हे पंचप्रयाज ब्राह्मणामध्यें सांगितलेले आहेत. पण येथें अशी शंका येते कीं, या पांच प्रयाजांचा क्रम कोणत्या रीतीनें ठरवावयाचा? यांच्यामध्यें क्रमविधायक अशी कोणतीही श्रुति नाहीं. समिधांचा याग केल्यानंतर तनूनपात याचा याग करावा, अशा अर्थाचा 'क्त्वा' प्रत्यय किंवा 'ततः' इत्यादि पंचमीवाचक शब्द येथें कोणतेही घातलेले नाहींत. किंवा अग्निहोत्रहवनाच्या आधीं यवागूचें पचन केलें पाहिजे, हें जसें अर्थक्रमावरून ठरवितां येतें, तसेंही येथें कांहीं साधन नाहीं. कारण, समिद्यागाच्या आधींही तनूनपाद्यागाचें अनुष्ठान करण्यांत आलें म्हणूनही येथें कांहीं हरकत येण्याचें कारण दिसत नाहीं. तेव्हां येथें या पंचप्रयाजांचा क्रम कोणत्या साधनानें ठरवावा, असा प्रश्न उत्पन्न झाला असतां त्याच्यावर असें

उत्तर सांगण्यांत येतें कीं, वर दिलेल्या ब्राह्मणपाठामध्यें जो क्रम आहे, त्या क्रमाचा दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणानें बाध होत नसल्यामुळें ब्राह्मणपाठामध्यें जो क्रम आहे, तोच क्रम मान्य केला पाहिजे. तेव्हां अशा रीतीनें या पंच प्रयाजांच्या ठिकाणीं जो क्रम स्वीकारण्यांत आलेला आहे, तो ब्राह्मणपाठांतील क्रमाच्या जोरावरच होय, हें सिद्ध झालें. (अ. ५ पा. १ अधि. ४ पहा).

(यद्यपि ब्राह्मणवाक्यानीत्यादि.) परंतु येथें पूर्वपक्षी असें ह्मणतो कीं, तुह्मी पूर्वी मंत्रांचें अंतरंगत्व दाखवितांना असें सांगितलें आहे कीं, ब्राह्मणभागांतलीं जीं वाक्यें असतात, तीं फक्त अमुक अमुक विधि करावा, एवढेंच सांगतात. व तें सांगून तीं चरितार्थ होतात. आणि असें तुह्मी पूर्वी सांगितलें असतांही फिरून येथें तींच ब्राह्मणवाक्यें या प्रयाजांचा क्रम ठरविण्याला उपयोगी पडतात, असें आतां तुह्मी ह्मणतां हें कसें? परंतु याच्यावर असें समाधान सांगण्यांत आलेलें आहे कीं, ब्राह्मणवाक्यें विधीचें विधान करून चरितार्थ होतात, हें जरी खरें आहे, तथापि अनुष्ठानाच्या वेळीं या प्रयाजादिकांच्या क्रमाचें स्मरण करून देण्याला दुसरें मंत्रादिकांचें कांहीं साधन नसल्यामुळें हीं ब्राह्मणवाक्येंच त्या ठिकाणीं क्रमाचें स्मरण करून देतात, असें स्वीकारण्यांत आलें आहे.

परंतु प्रयाजांच्या क्रमाचें स्मरण करून देण्याला ब्राह्मणवाक्यांशिवाय येथें दुसरें मंत्रादिकांचें कांहीं साधन नाहीं, असें जें वर ह्मणण्यांत आलेलें आहे, तें बरोबर नाहीं. कारण, तैत्तिरीय संहिता, कांड २, प्रपाठक ६, अनुवाक १, यामध्यें 'समिधो यजति । वसन्तमेवर्तूनामवरुन्धे । तनूनपातं यजति । ग्रीष्ममेवावरुन्धे । इडो यजति । वर्षा एवावरुन्धे । बर्हिर्यजति । शरदमेवावरुन्धे । स्वाहाकारं यजति । हेमन्तमेवावरुन्धे ।' अशा प्रकारचे प्रयाजांच्या क्रमाचें स्मरण करून देण्याला योग्य असे श्रुतीचे मंत्र सांगितलेले आहेत. तेव्हां वास्तविक पाहिलें असतां या मंत्रांनींच प्रयाजादिकांच्या क्रमाचें स्मरण करून दिलें जातें, असें मानणें हेंच योग्य आहे. आतां ब्राह्मणपाठांतील क्रमावरून अनुष्ठेय पदार्थांचा क्रम घ्यावा, असें जें मुळांत सांगितलेलें आहे, त्याला तर मग कोठें अवकाश मिळतो? तर जेथें अनुष्ठेय पदार्थांचें स्मरण करून देणारे असे मंत्र नसतील, त्या ठिकाणींच ब्राह्मणपाठावरून क्रम ठरविला जावा, एवढ्याच अभिप्रायानें वरील मूळ ग्रंथांतील वाक्य लिहिलेलें आहे, असें समजलें पाहिजे. उदाहरणार्थ, कांहीं कर्में 'तूष्णीम्' ह्मणजे मुकाट्यानें, ह्मणजे कोणतेही

मंत्र ह्मटल्यावांचून, करावयाला सांगितलेलीं आहेत. अशा ठिकाणीं मंत्र मुळींच नसल्यामुळें ब्राह्मणपाठावरूनच त्या कर्मांचा क्रम ठरविला पाहिजे. कारण, त्या ठिकाणीं अनुष्ठेय कर्मांचें स्मरण त्या ब्राह्मणवाक्यांकडूनच करून देण्यांत येत असतें.

---

(७९) स्थानलक्षणम् ।

स्थानं नामोपस्थितिः । यस्य हि देशे योऽनुष्ठीयते तत्पूर्वतने पदार्थे कृते स एव प्रथममुपस्थितो भवतीति युक्तं तस्य प्रथममनुष्ठानम् । अत एव साद्यस्के—अग्नीषोमीयसवनीयानुबन्ध्यानां सवनीयदेशे सहानुष्ठाने कर्तव्ये आदौ सवनीयपशोरनुष्ठानमितरयोः पश्चात् । तस्मिन्देशे आश्विनग्रहणानन्तरं सवनीयस्यैव प्रथममुपस्थितिः ।

क्रमाचा निश्चय करणाऱ्या सहा प्रमाणांपैकीं श्रुति, अर्थ आणि पाठ, अशीं तीन प्रमाणें येथपर्यंत सांगण्यांत आलीं. आतां चवथ्या स्थानरूपी प्रमाणाचें निरूपण येथें करण्यांत येत आहे. विनियोगविधीच्या प्रकरणामध्यें पूर्वीं जें स्थानरूपी प्रमाण सांगितलें आहे, त्या अंगताबोधक स्थानप्रमाणाहून हें उपस्थितिरूप व क्रमबोधक स्थानप्रमाण कार्यवशत्वानें भिन्न आहे. या स्थानाचें लक्षण जें प्रथमतः देण्यांत आलेलें आहे, तें असें कीं, 'स्थानं नामोपस्थितिः'. याचा अर्थ असा कीं, स्थान ह्मणजे उपस्थित होणें, प्राप्त होणें. एकाद्या विशिष्ट स्थानीं एकादा विशेष पदार्थ कर्तव्यत्वानें उपस्थित, ह्मणजे प्राप्त झाला असतां, तो त्याच ठिकाणीं केला जावा, असा जो त्याचा क्रम ठरविण्यांत येतो, तो त्या स्थानप्रमाणाच्या जोरावर ठरविण्यांत येतो. आणि ह्मणून अशा प्रकारानें ठरविलेल्या क्रमाला स्थानक्रम असें ह्मणण्यांत येतें. हाच तात्पर्यार्थ व्यक्त करण्याकरतां मुळामध्यें 'यस्य हि देशे योऽनुष्ठीयते तत्पूर्वतने पदार्थे कृते स एव प्रथममुपस्थितो भवति' असें एक सर्वनामघटित सामान्य वाक्य दिलेलें

आहे. हें सामान्य वाक्य जरी प्रथमतः समजण्याला थोडेंसें घोटाळ्याचें वाटलें, तरी त्या सामान्यरूपी सर्वनामांच्या जागीं निरनिराळे विशेष पदार्थ घालून आपण त्याचा अर्थ करूं लागलों, ह्मणजे त्यांतील बहुतेक घोटाळा नाहींसा होतो. तेव्हां आपण एक विशिष्ट उदाहरण घेऊन या सामान्य वाक्याचा अर्थ लावूं. येथें जें उदाहरण घ्यावयाचें आहे, तें साद्यस्क यागाचें होय. या यागाचें स्वरूप समजण्याकरतां त्याच्याबद्दलची पुढील माहिती प्रथमतः कळणें जरूर आहे.

पूर्वी अनुष्ठानसादेश्याच्या प्रकरणामध्यें (पान १५८–१६० पहा) ज्योतिष्टोम-यागाची विस्तृत माहिती दिलेली आहे. त्याचाच थोडासा अनुवाद येथें प्रथमतः करणें जरूर आहे. ज्योतिष्टोमयाग हा एक सोमयागच आहे. व तो प्रकृतिभूत याग आहे. या ज्योतिष्टोम यागामध्यें तीन पशुयाग सांगितलेले आहेत; पहिला अग्नीषोमीय पशु, दुसरा सवनीय पशु, आणि तिसरा अनुबन्ध्य पशु. आणि हे तिन्हीही पशुयाग तीन निरनिराळ्या प्रसंगीं करावयाचे ह्मणून सांगितलेले आहेत. पैकीं अग्नीषोमीय पशुयाग हा औपवसथ्याच्या दिवशीं करावयाचा; दुसरा सवनीय पशुयाग ज्या दिवशीं सोमरस काढला जातो त्या सुत्येच्या दिवशीं करावयाचा; आणि तिसरा अनुबन्ध्य पशुयाग हा अवभृथ-स्थानाच्या नंतर शेवटीं करावयाचा. असे या तीन पशुयागांचे तीन निरनिराळे देश (ह्मणजे काल, प्रसंग,) आहेत. आतां जो ज्योतिष्टोमनामक सोमयाग प्रकृतिभूत ह्मणून वर वर्णिलेला आहे, त्याचीच साद्यस्कयाग ही एक विकृति आहे. आणि ह्मणून मूळ प्रकृतिभूत अशा ज्योतिष्टोमयागामध्यें जे तीन पशु-याग सांगितलेले आहेत, ते या साद्यस्कनामक विकृतियागामध्येंही अतिदेशानें प्राप्त होतात. परंतु ते तिन्हीही पशुयाग प्रकृतियागामध्यें जसे तीन निर-निराळ्या दिवशीं करावयाचे असतात, तसे मात्र ते या साद्यस्कनामक विकृति-यागामध्यें करावयाचे नसून 'सह पशूनालभेत' या वाक्यामध्यें त्या तिन्हीही पशूंचें आलंभन साहित्यानें, ह्मणजे एकत्र, करण्यांत आलें पाहिजे, (साहित्यमे-ककालिकतंत्रानुष्ठानम्) असें सांगण्यांत आलेलें आहे. आतां जें आलंभन (आलंभपिंजविशरघातोन्माथवधा अपि—अमर) तीन निरनिराळ्या दिवशीं तीन निरनिराळ्या यागांच्या ठिकाणीं करावयाचें, तें जर एकाच ठिकाणीं केलें जाण्याकरितां प्राप्त झालें, तर या तीनही पशूंचें आलंभन आतां अग्नीषोमीयांत

करावयाचें, किंवा सवनीयांत करावयाचें, किंवा अनुबंध्यांत करावयाचें, असा प्रश्न उत्पन्न होतो. तेव्हां त्याचें उत्तर असें कीं, तें तीनही पशूंचें आलंभन सवनीय पशुयागाच्या ठिकाणींच करणें योग्य ठरतें. कारण, साद्यस्कयाग (साद्यस्कः सद्यःकालीनः । साद्यस्कः एकदिनानुष्ठेयः सद्यःसोमक्रयविशिष्टः सोम-यागविशेषः । शाबरभाष्यामध्यें 'साद्यस्क' आणि शास्त्रदीपिका, न्यायमाला, वगैरे ग्रंथांतून 'साद्यस्क' असे दोन्हीही पाठ आढळतात) ही सोमयागाचीच विकृति आहे. त्यामुळें साद्यस्कयागामध्येंही सोम हाच प्रधान होय. आणि त्या प्रधानभूत सोमाची प्राप्ति (ह्मणजे प्रत्यासत्ति) अग्नीषोमीय, सवनीय आणि अनुबन्ध्य या तीन पशुयागांपैकीं कोठें असते ? तर ती सवनीय पशुयागामध्येंच असते. शिवाय, प्रधानभूत असा जो सोमयाग त्याच्या नंतरच या सवनीयाचें अनुष्ठान व्हावयाचें असल्यामुळें सवनीय हा सोमयागाशीं प्रत्यासन्न असतो. ह्मणून त्या प्रधानभूत सोमयागाच्या प्रत्यासत्तीच्या (ह्मणजे सांनिध्याच्या) कारणासाठींही साद्यस्कयागामध्यें सवनीय यागाच्या ठिकाणींच तिन्हीही पशूंचें सहालंभन झालें पाहिजे, असें प्राप्त होतें. (प्रधानप्रत्यासत्तेः प्रधानस्य यागस्य सांनिध्यात् । प्रधानद्रव्यसोमसांनिध्याच्च ।)

आतां ज्या सवनीय यागाच्या ठिकाणीं या तिन्हीही पशूंचें सहालंभन प्राप्त होतें, त्या सवनीय यागाचा देश कोणता, ह्मणजे कोणतें कर्म झाल्यानंतर हा याग करावयाचा, हा एवढाच प्रश्न काय तो शिल्लक राहिला. पण त्याचें उत्तर असें आहे कीं, मूळ प्रकृतिभूत ज्योतिष्टोम यागामध्यें या सवनीय यागाचें जें स्थान असेल, तेंच स्थान या विकृतिभूत अशा साद्यस्क यागामध्येंही असलें पाहिजे. तर मग आतां प्रकृतियागामध्यें या सवनीय यागाचें कोणतें स्थान असतें? तर सुत्येच्या दिवशीं प्रातःसवनाच्या प्रसंगीं (१) ऐन्द्रवायवग्रह व (२) मैत्रावरुणग्रह, या दोन ग्रहांच्या नंतर जो (३) आश्विनग्रह (तै. सं. काण्ड १ प्रपा. ४ अनु. ६) सांगितलेला आहे, त्या आश्विनग्रहाच्या नंतर प्रकृतीमध्यें हा सवनीय याग करण्यांत येतो. तेव्हां विकृतीमध्येंही आश्विनग्रहाचें ग्रहण झाल्याबरोवर त्याच्या पुढल्या स्थानीं स्थानक्रमाच्या जोरावर सवनीय याग प्राप्त होतो. तेव्हां तो सवनीय यागच (अग्नीषोमीय, सवनीय आणि अनुबन्ध्य, या क्रमाचा बाध करून) आधीं केला पाहिजे. ज्योतिष्टोम या प्रकृतियागामध्यें अग्नीषोमीय हा याग जरी पहिल्यानें करण्यांत येत

असला, तरी त्याचा या स्थानक्रमानें बाध होऊन सवनीय यागच पहिल्यानें प्राप्त होतो. आणि तदनंतर प्रकृतियागांतील क्रमाप्रमाणें पहिल्यानें अग्नीषोमीय आणि त्याच्या नंतर अनुबन्ध्य हे याग केले पाहिजेत, असें या स्थानप्रमाणावरून या प्रकरणामध्यें निश्चित करण्यांत आलेलें आहे. (अ. ५ पा. १ अधि. ६ पहा).

साद्यस्क्रयागाच्या संबंधाची ही इतकी सगळी माहिती देऊन झाल्यानंतर आतां आपण फिरून 'यस्य हि देशे योऽनुष्ठीयते तत्पूर्वतने पदार्थे कृते स एव प्रथमसुपस्थितो भवति' या मुळांतील सर्वनामघटित वाक्याकडे वळूं; व या सर्वनामांनीं जीं जीं नामें अभिप्रेत आहेत, तीं तीं नामें त्या त्या ठिकाणीं घालून आपण एक नवीन वाक्य बनवूं; ह्मणजे सर्व अर्थ स्पष्ट होईल. तें वाक्य असें:—'यस्य सवनीयस्य देशे यः अग्नीषोमीयः अनुबन्ध्यश्च अनुष्ठीयते तत्पूर्वतने नाम सवनीयपूर्वतने पदार्थे नाम आश्विनग्रहग्रहणे कृते स एव नाम सवनीय एव प्रथमसुपस्थितो भवति.' आतां वर दिलेल्या माहितीच्या अनुरोधानें या वाक्याचा अर्थ येणेंप्रमाणें निष्पन्न होतो:—प्रधानभूत अशा सोमाच्या प्रत्यासत्तीच्या कारणासाठीं सवनीयाच्या ठिकाणींच अग्नीषोमीय आणि अनुबन्ध्य यांचेंही सहानुष्ठान करणें प्राप्त झालेलें आहे. परंतु आतां त्या सवनीय यागाच्या पूर्वी होऊन जाणारें जें आश्विनग्रहाचें ग्रहण, तें होऊन गेल्यानंतर त्याच्यापुढें, ह्मणजे त्या आश्विनग्रहग्रहणाच्या नंतर, प्रथमतः कोण उपस्थित होतो ? तर अर्थातच तो सवनीय याग तेथें प्रथम उपस्थित होतो. आणि तो प्रथम उपस्थित होत असल्यामुळें त्याचेंच प्रथमतः अनुष्ठान करणें हें जरूर होतें. आणि अग्नीषोमीय आणि अनुबन्ध्य हे जे दोन याग राहिले, त्यांचें अनुष्ठान सवनीय यागाच्या पाठीमागून केलें पाहिजे, हें अर्थातच प्राप्त होतें.

---

(८०) साद्यस्क्रयागः ।

तथाहि ज्योतिष्टोमे त्रयः पशुयागाः। अग्नीषोमीयः सवनीय आनुबन्ध्यश्चेति । ते च भिन्नदेशाः । अग्नीषोमीय औपवसथ्येऽह्नि । सवनीयः सुत्याकाले । आनुबन्ध्यस्त्वन्ते ।

साद्यस्को नाम सोमयागविशेषः। स चाव्यक्तत्वाज्ज्योतिष्टोमविकारः। अतस्ते त्रयोऽपि पशुयागाः साद्यस्के चोदकप्राप्ताः। तेषां च तत्र साहित्यं श्रुतं 'सह पशूनालभेत' इति। तच्च साहित्यं सवनीयदेशे। तस्य प्रधानप्रत्यासत्तेः। स्थानातिक्रमसाम्याच्च।

या प्रतीकांतील सगळ्या वाक्यांचा भावार्थ वरील प्रतीकाच्या स्पष्टीकरणामध्यें येऊन गेलेला आहे. त्यामुळें त्याची येथें पुनरुक्ति करण्याचें कांहीं कारण नाहीं. ज्यांचा मागें उल्लेख करण्यांत आला नाहीं, अशीं या प्रतीकामध्यें दोनच वाक्यें राहिलेलीं आहेत. तीं हीं:—(१) 'स च अव्यक्तत्वाज्ज्योतिष्टोमविकारः' आणि (२) 'स्थानातिक्रमसाम्याच्च.' यांपैकीं 'स्थानातिक्रमसाम्याच्च' याचें स्पष्टीकरण पुढील प्रतीकाशीं त्याचा संबंध असल्यामुळें तेथें करण्यांत येईल. आतां बाकी राहिलेलें पहिलें वाक्य जें 'स च अव्यक्तत्वाज्ज्योतिष्टोमविकारः' त्याचा अर्थ येणेंप्रमाणें आहे. या वाक्यांतील 'स' ह्मणजे साद्यस्कनामक याग होय. हा साद्यस्कयाग ज्योतिष्टोमाचा विकार आहे, हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. तो साद्यस्कयाग ज्योतिष्टोमाचा विकार कां आहे, याच्याबद्दल 'अव्यक्तत्वात्' हा हेतु मात्र या ठिकाणीं नवीन सांगितलेला आहे. 'अव्यक्तत्वात्' याचा अर्थ टीकेमध्यें 'अव्यक्तत्वं च स्वार्थचोदितदेवताराहित्यम्' असा दिलेला आहे. 'का अव्यक्तता? द्रव्यदेवतस्य अभावः। द्रव्यदेवतेन हि यागः अभिव्यज्यते।—शाबरभाष्य. यत्र तद्धितचतुर्थीमंत्रवर्णैर्यागार्थतयैव देवता विनियुक्ता तद् व्यक्तम्। इतरत्त्वव्यक्तम्।'—शास्त्रदीपिका (अ. ८ पा. १ सूत्र. १६ पहा). 'अव्यक्तत्व' ह्मणजे अस्पष्टत्व. आतां या साद्यस्क यागामध्यें अस्पष्ट, अव्यक्त, किंवा न सांगितलेलें, असें काय आहे? तर त्यांत देवता सांगितलेली नाहीं. तेव्हां देवताराहित्य हें या यागाचें अव्यक्तत्व होय. पण प्रत्येक यागाला कोणती तरी देवता असणें जरूर आहे. ती या विकृतियागाला ज्योतिष्टोमापासून चोदकानें प्राप्त होऊं शकते. ह्मणून साद्यस्क हा याग ज्योतिष्टोम या प्रकृतियागाचा विकार आहे, असें मानण्यांत आलेलें आहे.

---

(८१) स्थानातिक्रमसाम्य ।

सवनीयदेशे ह्यनुष्ठानेऽग्नीषोमीयानुबन्ध्ययोः स्वस्वस्थानातिक्रमो भवति । अग्नीषोमीयदेशे त्वनुष्ठाने सवनीयस्य स्वस्थानातिक्रममात्रम् । अनुबन्ध्यस्य तु स्वस्थानातिक्रमः सवनीयस्थानातिक्रमश्च स्यात् । एवमनुबन्ध्यदेशेऽग्नीषोमीयस्य द्रष्टव्यः ।

साद्यस्क या विकृतियागामध्यें 'सह पशूनालभेत' या वाक्यानें तिन्हीही पशूंचें जें एकत्र सहालंभन प्राप्त झालें, तें सवनीययागाच्या ठिकाणींच करावें, असें निश्चित करण्यांत आलेलें आहे. व असें निश्चित करण्याला दोन कारणें पूर्वींच्या प्रतीकामध्यें देण्यांत आलेलीं आहेत. त्यांपैकीं (१) प्रधानभूतसोमयागप्रत्यासत्तिलाभ हें एक कारण असून त्याचें स्पष्टीकरण पूर्वीं येऊन गेलेलें आहे. आतां (२) दुसरें कारण जें 'स्थानातिक्रमसाम्य' त्याच्याबद्दलचें स्पष्टीकरण द्यावयाचें राहिलेलें आहे. आणि तें या प्रतीकामध्यें देण्यांत येत आहे. (१) साद्यस्क ही सोमयागाची विकृति असल्यामुळें त्या सोमयागाची प्रत्यासत्ति, ह्मणजे सांनिध्यप्राप्ति, त्याला सवनीययागामध्येंच मिळूं शकते. ह्मणून सवनीय यागाच्या ठिकाणींच तिन्हीही पशूंचें सहालंभन करावें, हें तर एक कारण आहेच. पण आणखी (२) दुसरें स्थानातिक्रमसाम्याचेंही कारण आहे. तें कसें, तें सारविवेचिनीनामक टीकेमध्यें येणेंप्रमाणें सांगितलें आहेः—"अग्नीषोमीयस्य स्वस्थानं परित्यज्य सवनीयदेशे उत्कर्षः । आनुबंध्यस्यापि स्वस्थानं परित्यज्य सवनीयदेशे अपकर्षः । इत्युभयोरेकैकं स्वं स्वं स्थानं परित्यज्य स्थानान्तरप्राप्तिरूपं साम्यं भवतीत्यर्थः ।"

येथील मूळ संस्कृत ग्रंथाचा पाठ फार घोटाळ्याचा आणि कदाचित् अशुद्धही झालेला आहे, असें दिसतें. मुंबईच्या प्रतीमध्यें जो पाठ दिलेला आहे, त्यांत कांहीं तरी घोटाळा झालेला असावा, असें दिसतें. व त्याच्यावरील टीकेपासूनही हा घोटाळा कमी होण्याला मदत मिळत नाहीं. व टीकाकाराचा पाठ तरी काय असावा, याचाही निश्चय करणें दुर्घट होतें. बनारसच्या प्रतीमध्यें जो पाठ

दिलेला आहे, तोही मुंबईच्या छापील प्रतींतील पाठाशीं जुळत नाहीं. व त्याचें भाषांतर करतांना डॉ. थीबो यांनींही येथील पाठभेदामध्यें कांहीं तरी घोटाळा झालेला असला पाहिजे, असा उल्लेख केलेला आहे. अशा स्थिती-मध्यें या ठिकाणीं आपदेवीमधील पाठ स्वीकारण्यांत आलेला आहे. आपदेवी आणि अर्थसंग्रह या दोन्हीही ग्रंथांतील पुष्कळसा भाग अनेक ठिकाणीं अगदीं त्याच शब्दांमध्यें सांगितलेला असल्याचें आढळून येतें. व या स्थानक्रमाच्या प्रकरणामध्येंही प्रस्तुत प्रतीकाच्या मागील आणि पुढील बहुतेक भाग अगदीं एकसारखाच आहे. त्यामुळें अर्थसंग्रहांतील या प्रस्तुतच्या मधल्या प्रतीकाचा पाठही आपदेवींतील पाठासारखाच असणें अशक्य नाहीं, असें अनुमान करण्याला जागा आहे. आणि ह्मणून येथें आपदेवींतील पाठ मुख्यांशानें स्वीकारण्यांत आलेला आहे. या प्रतीकाचें डॉ. थीबो यांनीं जें इंग्रजी भाषांतर दिलेलें आहे, तें येणेंप्रमाणें आहेः—

"For, if the three sacrifices are performed at the place of the सवनीय, only the अग्नीषोमीय and the अनुबन्ध्य are removed from their proper places; while in the case of the three sacrifices being performed either on the day of the अग्नीषोमीय or on the day of the अनुबन्ध्य, all three are removed from their proper places; for, if they are performed on the day of the अग्नीषोमीय-पशु, the latter itself cannot be said to have its proper place, as it thereby is removed from the pressing of the सोम, proximity to which becomes indispensible, as soon as the injunction of all the three sacrifices having to be performed together is observed; the same reasoning, if applied to the अनुबन्ध्य पशु, shows that the अनुबन्ध्य day is not the proper one."

असो; हल्लीं जो मूळपाठ ह्मणून वर स्वीकारण्यांत आलेला आहे, त्या पाठाप्रमाणें पाहिलें असतां साधारणपणें त्यांतील भावार्थ असा दिसतो कीं, सवनीयाच्या ठिकाणीं सहालंभनाचें अनुष्ठान करावयाचें असेल, तेव्हां अग्नी-

षोमीय आणि अनुबन्ध्य या दोघांपैकीं प्रत्येकाला आपापल्या एकेक जागा सोडून सवनीयाच्या प्रदेशामध्यें यावें लागतें, हें त्यांच्यामध्यें स्थानातिक्रमसाम्य आहे. परंतु आतां अग्नीषोमीयाच्या ठिकाणीं तें अनुष्ठान करावयाचें आहे, अशी कल्पना केली, तर सवनीयाला आपलें स्थान सोडून अग्नीषोमीयाच्या प्रदेशामध्यें यावें लागतें. व अनुबन्ध्यपशूला तर आपल्या स्वतःच्या स्थानाचेंही अतिक्रमण करून शिवाय सवनीयस्थानाचेंही अतिक्रमण करावें लागतें. ह्मणजे सवनीयाला एक आणि अनुवन्ध्याला दोन स्थानांचा अतिक्रम करावा लागणार असल्यामुळें त्यांच्यांत स्थानातिक्रमसाम्य संभवत नाहीं. त्याचप्रमाणें अनुवन्ध्याच्या ठिकाणीं तें अनुष्ठान करावयाचें आहे, अशी कल्पना केली, तर येथेंही सवनीयाला आपलें स्थान सोडून अनुबन्ध्याच्या प्रदेशामध्यें यावें लागेल; आणि अग्नीषोमीय पशूला तर आपलें स्वतःचें स्थान आणि सवनीय स्थान असें दोघांचेंही अतिक्रमण करावें लागेल. ह्मणजे येथेंही स्थानातिक्रमसाम्य संभवत नाहीं. शिवाय, त्यांतल्या त्यांत आणखी लाघव-गौरवाचा विचार करावयाचा झाला, तर सवनीयाच्या ठिकाणीं सहालंभनाचें अनुष्ठान केलें असतां फक्त दोनच स्थानातिक्रम होतात, आणि अग्नीषोमीय किंवा अनुवन्ध्य यांच्या ठिकाणीं तें अनुष्ठान करावयाचें ह्मटलें, तर त्या प्रत्येक प्रसंगीं तीन तीन स्थानातिक्रम करणें जरूर पडतें. व अशा दृष्टीनें पाहिलें असतां सवनीयाच्या ठिकाणीं अनुष्ठान करण्यामध्येंच स्थानातिक्रमाच्या बाबतींत लाघव आहे. व ह्मणूनही सवनीयाच्या ठिकाणींच हें सहालंभनाचें अनुष्ठान करणें युक्त आहे.

वास्तविक पाहिलें असतां 'स्थानातिक्रमसाम्यात्' असा हेतु दिला असतां तेथें फक्त स्थानातिक्रमाचें साम्यच स्पष्टीकरणामध्यें दाखविलें जावें. साम्य हा हेतु दिला असतां तेथें लाघव हा हेतु असल्याचें सिद्ध करून दाखविणें युक्त नाहीं. तरी पण टीकेमध्यें हें लाघव दाखविण्यांत आलेलें आहे. परंतु यांपैकीं कांहींच घोंटाळा जैमिनीय न्यायमालाविस्तरामध्यें किंवा शावर-भाष्यामध्यें मुळींच उत्पन्न होत नाहीं. कारण, प्रधानप्रत्यासत्तिलाभ एवढें एकच कारण त्यांनीं सवनीयदेश निश्चित करण्याचे कामीं दिलेलें आहे.

---

(८२) सवनीयस्य प्रथममनुष्ठानम् ।

तथा च सवनीयदेशे सर्वेषामनुष्ठाने कर्तव्ये सवनीयस्य प्रथममनुष्ठानम् । आश्विनग्रहणानन्तरं हि सवनीयदेशः । प्रकृतौ 'आश्विनग्रहं कृत्वा त्रिवृता यूपं परिवीय आग्नेयं सवनीयं पशुमुपाकरोति' इत्याश्विनग्रहणानन्तरं सवनीयो विहित इति साद्यस्केऽपि आश्विनग्रहणे कृते सवनीय एवोपस्थितो भवति । अतो युक्तं तस्य स्थानात्प्रथममनुष्ठानमितरयोस्तु पश्चादित्युक्तम् ।

या प्रतीकामध्यें स्थानक्रमाच्या संबंधानें आतां नवीन असें कांहीं सांगण्यांत आलेलें नसून पूर्वीच्या स्थानक्रमासंबंधींच्या तीन प्रतीकांमध्यें जें सांगितलें आहे, त्याचाच अनुवाद येथें करून लक्षणसमन्वय कसा होतो, हें दाखविलेलें आहे. तें असें:—सवनीयाच्या ठिकाणीं तिन्हीही यागांचें अनुष्ठान करावयाचें ठरलें असतां त्यांपैकीं सवनीय यागाचेंच अनुष्ठान प्रथमतः प्राप्त होतें. कारण, आश्विनग्रहणानंतरचें जें स्थान तेंच सवनीय यागाचें स्थान होय. कारण, साद्यस्काचा प्रकृतिभूत याग जो ज्योतिष्टोम, त्यामध्यें 'आश्विनग्रहं कृत्वा त्रिवृता यूपं परिवीय आग्नेयं सवनीयं पशुमुपाकरोति' असें सांगितलेलें आहे. या वाक्यांतील 'त्रिवृता परिवीय' याचा अर्थ 'त्रिगुणितरज्ज्वा परिवेष्टनं कृत्वा' असा आहे. तेव्हां त्यामुळें वरील एकंदर वाक्याचा अर्थ असा होतो कीं, 'आश्विनग्रहाचें ग्रहण करून झाल्यानंतर तीन पदरांनीं विणलेल्या अशा रज्जूनें यूपाचें परिवेष्टन करून आग्नेय असा जो सवनीय पशु त्याचा उपाकरणसंस्कार करावा.' तेव्हां या वाक्यावरून हें उघड होतें कीं, आश्विनग्रहणाच्या नंतर सवनीय पशुयाग करावा, असेंच प्रकृति यागामध्यें सांगितलें आहे. तेव्हां त्याच प्रकृतियागाची साद्यस्क ही जी विकृति, त्या विकृतीमध्येंही आश्विनग्रहण झाल्यानंतर सवनीय यागच तेथें प्रथम उपस्थित होतो. आणि ह्मणून अशा प्रकारच्या या स्थानक्रमरूपी प्रमाणावरून त्या सवनीय यागाचेंच प्रथम अनुष्ठान करणें योग्य होतें. व त्याचें अनुष्ठान झाल्यानंतर मग प्रकृतींतल्याप्रमाणें

अग्नीषोमीयाचें पहिल्यानें आणि त्याच्या मागून अनुबन्ध्याचें अनुष्ठान करावें, हें योग्य होय, हें सिद्ध होतें. (अ. ५ पा. १ अधि. ६ पहा).

---

(८३) मुख्यक्रमलक्षणम् ।

प्रधानक्रमेण योऽङ्गानां क्रम आश्रीयते स मुख्यक्रमः । येन हि क्रमेण प्रधानानि क्रियन्ते तेनैव क्रमेण तेषामङ्गान्यनुष्ठीयन्ते चेत् तदा सर्वेषामङ्गानां स्वैः स्वैः प्रधानैस्तुल्यं व्यवधानं भवति । व्युत्क्रमेण त्वनुष्ठाने केषांचिदङ्गानां स्वैः प्रधानैरत्यन्तमव्यवधानं केषांचिदत्यन्तं व्यवधानं स्यात् । तच्चायुक्तम् । प्रयोगविध्यवगतसाहित्यबाधापत्तेः । अतः प्रधानक्रमोऽप्यङ्गक्रमे हेतुः । अत एव प्रयाजशेषेणादावाग्नेयहविषोऽभिघारणं पश्चादैन्द्रस्य दध्नः । आग्नेयैन्द्रयागयोः पौर्वापर्यात् । एवं च द्वयोरभिघारणयोः स्वस्वप्रधानेन तुल्यमेकान्तरितं व्यवधानं । व्युत्क्रमेणाघारे त्वाग्नेयहविरभिघारणाग्नेययागयोरत्यन्तमव्यवधानम् । ऐन्द्रदध्यभिघारणैन्द्रयागयोर्द्व्यन्तरितं व्यवधानम् । तच्चायुक्तमित्युक्तमेव ।

मुख्यक्रम हें पांचवें प्रमाण होय. त्याचें लक्षण असें सांगण्यांत आलें आहे कीं, 'प्रधानक्रमेण योऽङ्गानां क्रमः स मुख्यक्रमः.' याचा अर्थ असा कीं, प्रधानक्रमाच्या अनुरोधानें जो अंगांचा क्रम ठरविण्यांत येतो, तो मुख्यक्रम होय. अंगांच्या दृष्टीनें प्रधान हें 'मुख्य' असतें, हें उघडच आहे. तेव्हां त्या मुख्य अशा प्रधानाच्या योगानें येथें क्रम ठरविण्यांत येतो, ह्मणून त्याला 'मुख्यक्रम' असें ह्मणण्यांत आलेलें आहे. (मुख्यानां क्रम इव क्रमः मुख्य-

क्रमः). ज्या क्रमानें प्रधान कर्में करण्यांत येतात, त्याच क्रमानें जेव्हां त्यांच्या अंगांचेंही अनुष्ठान करण्यांत येतें, त्या वेळीं सर्व अंगांचें आपापल्या प्रधान-कर्मांशीं सारख्या प्रमाणामध्यें व्यवधान, ह्मणजे अंतर, राहूं शकतें. परंतु त्या अंगांच्या अनुष्ठानाच्या क्रमामध्यें जर कांहीं उलटापालट (व्युत्क्रम) करण्यांत आली, तर कांहीं अंगें आपल्या प्रधानांच्या अगदीं जवळ (अव्यवधान) येतील, आणि इतर कांहीं अंगें व त्यांचीं प्रधान कर्में यांच्यामध्यें फारच अंतर (व्यवधान) पडेल. व असें होणें तर योग्य नाहीं. कारण, असें कमी अधिक व्यवधान, ह्मणजे अंतर, प्रधान आणि त्यांचीं अंगें यांच्यामध्यें उत्पन्न होऊं लागलें, तर प्रधान आणि अंग यांचें सहानुष्ठान व्हावें अशा प्रकारचें जें साहित्य, ह्मणजे साहचर्य, प्रयोगविधीनें सांगितलेलें आहे, त्याला बाध येऊं लागेल. ह्मणून अंगांचा क्रम निश्चित करण्याच्या कामीं प्रधान क्रम हाही एक हेतु ह्मणून मानण्यांत आलेला आहे.

पूर्वीं (प्रकरण ६७ पहा) प्रयोगविधीच्या सुरवातीलाच 'प्रयोगप्राशुभावबोधको विधिः प्रयोगविधिः' या लक्षणाच्या द्वारानें असें सांगण्यांत आलेलें आहे कीं, प्रधान आणि त्याचीं अंगें यांचें अनुष्ठान एकदम साहित्यानें, ह्मणजे अविलंबानें, (ह्म० अव्यवधानानें, ह्म० अंग आणि प्रधान या दोहोंच्यामध्यें कोणतेंही व्यवधान येऊन उशीर न लागतां) झालें पाहिजे. आतां जेव्हां एकच प्रधान आणि त्याचीं कांहीं अंगें एवढ्यांचेंच अनुष्ठान व्हावयाचें असेल, त्या वेळीं प्रधान आणि त्याचीं तीं अंगें यांच्यामध्यें विलम्बोत्पादक असें कोणतेंही व्यवधान येतां कामा नये, हा नियम बरोबर आहे. पण या नियमाला एक अपवाद आहे. तो असा कीं, जेव्हां एकाहून अधिक अशा अनेक प्रधान कर्मांचें त्यांच्या त्यांच्या अंगांसहवर्तमान साहित्यानें अनुष्ठान करावयाचें असतें, तेव्हां प्रत्येक अंग आणि त्याचें प्रधान यांच्या दरम्यान जरूर तेवढें कांहीं तरी व्यवधान उत्पन्न व्हावयाचेंच. तेव्हां तें जरूर लागणारें व्यवधान मान्य करणें भागच आहे. परंतु त्या जरूरीच्या व्यवधानापेक्षां जास्त व्यवधान कोणत्याही कारणानें उत्पन्न होऊं लागलें, तर तें मात्र संमत होणें शक्य नाहीं. ह्मणून तो प्रसंग टाळण्याकरतां ज्या क्रमानें प्रधान कर्मांचें अनुष्ठान केलें जावयाचें असेल, त्याच क्रमानें अंगांचें अनुष्ठान केलें जावें, असा नियम करण्यांत आलेला आहे. ह्मणजे प्रधान कर्म आणि त्याचीं

अंगें यांच्यामध्यें (निदान सारख्या प्रमाणानें तरी) सांनिध्य (प्रत्यासत्ति) असावें, हा जो प्रधानप्रत्यासत्तीचा नियम, तो पाळल्यासारखा होतो. परंतु प्रधान कर्मांच्या क्रमानें अंगांचें अनुष्ठान न करतां अंगांच्या क्रमामध्यें जर कांहीं व्युत्क्रम (उलटापालट) करण्यांत आला, तर प्रत्येक प्रधान आणि त्याचीं अंगें यांच्या दरम्यान एकसारख्या प्रमाणामध्यें अंतर न राहून प्रधान-प्रत्यासत्तीचा पूर्वीं सांगितलेला जो नियम, तो बिघडतो. ह्मणून प्रधान कर्मांच्या क्रमाप्रमाणेंच अंगांच्या अनुष्ठानाचा क्रम ठेविला पाहिजे, असें प्राप्त होतें.

येथपर्यंत सामान्य शब्दांनीं ज्या प्रधानप्रत्यासत्तीच्या तत्त्वाचें प्रतिपादन करण्यांत आलें, तेंच तत्त्व आतां 'अत एव प्रयाजशेषेण' इत्यादि वाक्यांनीं एक उदाहरण घेऊन स्पष्टपणें सिद्ध करून दाखविण्यांत येत आहे. तें उदाहरण ह्मटलें ह्मणजे आग्नेय याग आणि ऐन्द्र याग हीं दोन प्रधान कर्में आणि त्यांचीं अंगें यांच्यासंबंधाचें आहे. आपल्याला हें माहीतच आहे कीं, दर्शपूर्णमासामध्यें एकंदर सहा प्रधान याग आहेत. (पान १८० पहा). त्यांपैकीं (१) आग्नेय याग आणि (२) ऐन्द्र याग हे दोन याग येथें उदाहरणा-करतां घेतलेले आहेत. यांपैकीं आग्नेय याग हा पहिल्यानें व्हावयाचा असून त्याच्या नंतर ऐन्द्र याग व्हावयाचा असतो. आतां या दोन यागांपैकीं 'अष्टा-कपाल (अष्टसु कपालेषु संस्कृतः) पुरोडाश' हें आग्नेय यागाचें हविर्द्रव्य असतें. आणि दधि हें ऐन्द्र यागाचें हविर्द्रव्य असतें. (तैत्ति. सं. काण्ड २ प्रपाठक ५ अनु. ३). व या दोन्हीही हविर्द्रव्यांवर अभिघारणाचा आधीं संस्कार करून नंतर मग त्या हविर्द्रव्यांनीं आग्नेय याग आणि ऐन्द्र याग हे करावयाचे असतात. अभिघारण ह्मणजे 'क्षरद्घृतेनाभिषेकः' असा अर्थ देण्यांत आलेला आहे. ह्मणजे ज्या हविर्द्रव्याचें हवन करावयाचें असेल, त्याच्यावर पातळ केलेल्या तुपाच्या धारेनें केलेला जो संस्कार त्याला अभिघारण असें ह्मणतात. या आग्नेय यागाच्या पूर्वीं पंच प्रयाजांच्या आज्याहुति देण्यांत आलेल्या असतात; व त्या आहुति देऊन जें आज्य (तूप) अवशिष्ट राहिलेलें असेल, त्या प्रया-जशेषभूत अशा आज्यानें वर सांगितलेलीं जीं पुरोडाश आणि दधि हीं हवि-र्द्रव्यें, त्यांचें अभिघारण 'प्रयाजशेषेण हवींषि अभिघारयति' या श्रुतीप्रमाणें करावयाचें असतें. तेव्हां आतां येथें स्वाभाविकपणेंच आग्नेय यागाचें हविर्द्रव्य

(१) जो पुरोडाश, त्याचें अभिघारण पहिल्यानें करण्यांत येतें; आणि ऐन्द्र यागाचें हविर्द्रव्य (२) जें दधि, त्याचें अभिघारण त्याच्या पाठीमागून करण्यांत येतें. व त्यानंतर (३) आग्नेय याग आधीं व (४) ऐन्द्र याग मग, अशा क्रमानेंच त्या दोन्ही यागांचें अनुष्ठान करण्यांत येतें. आणि आतां अशा क्रमानें हीं कर्में करण्यांत आलीं, ह्मणजे (१) पुरोडाशाचें अभिघारण आणि (२) दधीचें अभिघारण, या दोन अंगांचें आपापले जे (३) आग्नेय आणि (४) ऐन्द्र हे प्रधान याग त्यांच्याशीं सारखें, ह्मणजे फक्त एकाच कर्माचें, व्यवधान राहतें. तें कसें हें पुढील आकृतीवरून चटकन लक्षांत येईलः—

क्रमेण अनुष्ठाने

(१) आग्नेयपुरोडाश–अभिघारण (अंग).	(२) ऐन्द्रदधि–अभिघारण (अंग).
(३) आग्नेय याग (प्रधान).	(४) ऐन्द्र याग (प्रधान).

आतां या वर दिलेल्या आकृतीवरून हें सहज लक्षांत येईल कीं, (१) आग्नेय पुरोडाशाचें अभिघारण आणि (३) आग्नेय याग, या दोन अंगप्रधानांमध्यें (२) 'ऐन्द्रदधि–अभिघारण' या फक्त एकाच कर्माचें व्यवधान आहे. व त्याचप्रमाणें (२) ऐन्द्रदधि-अभिघारण आणि (४) ऐन्द्र याग या दोन अंग-प्रधानांमध्येंही (३) आग्नेय याग या फक्त एकाच कर्माचें व्यवधान आहे. ह्मणजे या दोन्हीही ठिकाणीं एकांतरित असें सारखेंच व्यवधान आहे. हें प्रधानप्रत्यासत्तीच्या दृष्टीनें सह्य आणि सयुक्तिक आहे.

आतां हा क्रम बदलला आणि व्युत्क्रमाचा (उलटसुलटपणाचा) आश्रय केला, तर तुल्यव्यवधान (सारखें अंतर) कसें विघडतें,हें आपण पाहूं. पूर्वी (१) आग्नेयपुराडाशाचें अभिघारण आधीं केलें होतें; आणि (२) ऐन्द्रदधीचें अभिघारण त्याच्यानंतर केलें होतें. आतां हा अंगांचा क्रम बदलावयाचा, ह्मणजे (१) ऐन्द्रदधीचें अभिघारण आपण प्रथम करूं व (२) आग्नेयपुरोडाशाचें अभिघारण त्याच्यानंतर करूं. पण येथें श्रुतीचें वगैरे कांहीं स्पष्ट प्रमाण नसल्यामुळें आपण या अंगांचा जरी अशा रीतीनें व्युत्क्रम करूं शकलों, तरी (१) आग्नेय याग आणि (२) ऐन्द्र याग यांचा क्रम आपण वदलूं शकणार नाहीं. कारण, याज्या आणि अनुवाक्या यांच्या क्रमाच्या अनुरोधानें (१) आग्नेय याग पहिल्यानें आणि (२) ऐन्द्र याग त्याच्या पुढें, हा क्रम निश्चित झालेला आहे. कारण, तै. ब्रा.

३-५-७ यामध्यें 'अग्निर्मूर्धा दिवः' व 'भुवो यज्ञस्य' या आग्नेय यागाच्या याज्यानुवाक्या सांगून झाल्यानंतर प्राजापत्य, अग्नीषोमीय व ऐंद्राग्न यांच्या याज्यानुवाक्या सांगितल्या आहेत. आणि त्यानंतर मग 'ऐन्द्र सानसिं रयिं' व 'प्रस साहिषे' या ऐन्द्र यागाच्या याज्यानुवाक्या पठित केलेल्या आहेत. तेव्हां आतां या व्युत्क्रमाच्या स्थितीमध्यें कोणाकोणामध्यें किती व्यवधान उत्पन्न होतें, तें आपण पुढील आकृतीवरून पाहूं:—

व्युत्क्रमेण अनुष्ठाने

(१) ऐन्द्रदधि-अभिघारण (अंग).	(२) आग्नेयपुरोडाश-अभिघारण. (अंग).
(३) आग्नेय याग (प्रधान).	(४) ऐन्द्र याग (प्रधान).

आतां या आकृतीवरून आपण असें पाहतों कीं, (२) आग्नेयपुरोडाश-अभिघारण आणि (३) आग्नेय याग हे दोघे अव्यवधानानें एकमेकांना अगदीं लागून आले आहेत. व (१) ऐन्द्रदधि-अभिघारण आणि (४) ऐन्द्र याग यांच्यामध्यें (२ व ३ या) दोन कर्मांचें व्यवधान उत्पन्न झालेलें आहे. तेव्हां अशा प्रकारचें कमी अधिक व्यवधान उत्पन्न होऊन प्रधानप्रत्यासत्तीच्या तुल्यतेमध्यें व्यत्यय यावा, व प्रयोगविधीनें सांगितलेलें जें अविलंबात्मक साहित्य त्याला बाध येऊं लागावा, हें कांहीं योग्य नव्हे. म्हणून प्रधान क्रमाच्या अनुरोधानेंच अंगांचा क्रम मानण्यांत यावा, हें सिद्ध होतें.

वरील प्रतीकाच्या शेवटीं 'तच्चायुक्तमित्युक्तमेव' या वाक्यामध्यें 'उक्तमेव' असें जें म्हटलें आहे, तें पूर्वीं कोठें 'उक्त' केलें गेलेलें आहे, अशी शंका आली असतां त्या शंकेचें समाधान असें आहे कीं, याच प्रतीकामध्यें 'तच्चायुक्तं प्रयोगविध्यवगतसाहित्यबाधापत्तेः' असें जें पूर्वीं म्हटलेलें आहे, त्याला उद्देशून येथें 'उक्तमेव' असें म्हटलेलें आहे.

---

(८४) मुख्यः क्रमः पाठक्रमाद्दुर्बलः ।

स च मुख्यः क्रमः पाठक्रमाद्दुर्बलः । मुख्यक्रमो हि प्रमाणान्तरसापेक्षप्रधानक्रमप्रतिपत्तिसापेक्षतया विलम्बि-

तत्प्रतिपत्तिकः । पाठक्रमस्तु निरपेक्षस्वाध्यायपाठक्रममात्रसापेक्षतया न तथेति बलवान् ।

येथपर्यंत मुख्य क्रमाचें लक्षण आणि त्याचें उदाहरण याच्याबद्दल विवेचन झालें. याच्यापुढें आतां या प्रतीकामध्यें हा जो (पांचवा) मुख्यक्रम तो (तिसऱ्या) पाठक्रमापेक्षां कां व कसा दुर्बल असतो, हें सांगण्यांत येत आहे. हें समजण्याकरतां मुख्यक्रम हा कसा उत्पन्न झालेला असतो, याचें आपण प्रथमतः पृथक्करण करून पाहूं. मुख्यक्रम हा कसा उत्पन्न होतो? आणि तो उत्पन्न होण्याकरतां त्याला कोणाची अपेक्षा असते? तर वरील विवेचनावरून आपल्याला हें कळून आलेलें आहे कीं, मुख्यक्रम हा उत्पन्न होण्याकरितां त्याला प्रधान क्रमाच्या ज्ञानाची (प्रतिपत्तीची) अपेक्षा असते. कारण, प्रधान कर्मांचा क्रम जेव्हां आपल्याला समजतो, तेव्हां त्याच्या अनुरोधानें मुख्य क्रमाच्या तत्त्वाप्रमाणें आपण अंगांचा क्रम निश्चित करूं शकतों. तेव्हां मुख्यक्रम हा प्रधानक्रमप्रतिपत्तिसापेक्ष असतो, हें यावरून उघड होतें. पण आतां प्रधान क्रमाचें तरी आपल्याला जें ज्ञान होतें, तें कशावरून होतें? त्या ज्ञानाला कशाची अपेक्षा असते? तर आपण मागील आग्नेय याग आणि ऐन्द्र याग या दोन प्रधान यागांच्या संबंधामध्यें (पान २२०) असें पाहिलेलें आहे कीं, आग्नेययागाच्या याज्या आणि अनुवाक्या या पहिल्यानें सांगितलेल्या आहेत. व ऐन्द्रयागाच्या याज्या आणि अनुवाक्या यांचें पठण मागाहून करण्यांत आलेलें आहे. आणि या पाठक्रमावरूनच आग्नेय याग पहिल्यानें करावा, आणि ऐन्द्र याग नंतर करावा, असा या प्रधान कर्मांचा क्रम ठरविण्यांत आलेला आहे. ह्मणजे या प्रधान कर्मांचा क्रम पाठरूपी तिसऱ्या प्रमाणाच्या अपेक्षेनें ठरविण्यांत आलेला आहे, हें उघड होतें. ह्मणजे एकंदर वस्तुस्थिति अशी होते कीं, प्रधान क्रम हा पाठरूपी जें प्रमाणान्तर, तत्सापेक्ष असतो. आणि असा जो प्रमाणांतरसापेक्ष प्रधान क्रम त्याच्या ज्ञानावर मुख्य क्रम अवलंबून असतो. ह्मणून पाठक्रम आणि प्रधान क्रम या दोन पायऱ्यांच्या नंतर मुख्य क्रमाची प्रतिपत्ति (ज्ञान) होत असल्यामुळें ती प्रतिपत्ति (ज्ञान) अर्थातच तितक्या अंशानें उशीरानें उत्पन्न होते. आतां ज्या पाठक्रमापेक्षां हा मुख्यक्रम दुर्बल आहे, असें आपल्याला ठरवावयाचें आहे, तो पाठक्रम कसा उत्पन्न होतो, आणि त्याला कशाची अपेक्षा असते, याचें आपण पृथक्करण करून पाहूं.

श्रुती (स्वाध्याय) मध्यें जसें पठित करण्यांत आलेलें असेल, त्याच क्रमाप्रमाणें पाठक्रम हा ठरविण्यांत येतो. ह्मणजे श्रुतीच्या पाठक्रमापेक्षां याला दुसऱ्या कोणाचीही अपेक्षा नसते. आणि श्रुतिपाठ हा निरपेक्ष असतो, हें तर सिद्धच आहे. तेव्हां पाठक्रमाला फक्त श्रुतिक्रमाचीच अपेक्षा असते. आणि मुख्यक्रमाला पाठक्रम आणि प्रधान क्रम अशा दोघांची अपेक्षा असते. त्यामुळें पाठक्रमाची जितक्या सत्वरतेनें प्रतिपत्ति (ज्ञान) होते, त्याच्यापेक्षां मुख्यक्रमाची प्रतिपत्ति होण्याला उशीर लागतो. ह्मणून पाठक्रमापेक्षां मुख्यक्रम हा दुर्बल आहे, असें ठरविण्यांत आलेलें आहे. येणेंप्रमाणें मुख्यक्रम हा पाठक्रमापेक्षां श्रुतीपासून दोन पायऱ्यांनीं दूर असल्यामुळें कां व कसा दुर्बळ होतो, हें पुढील आकृतीवरून चटकन लक्ष्यांत येईल.



आतां हें जें या विषयासंबंधानें येथपर्यंत तात्त्विक दृष्ट्या विवेचन करण्यांत आलें, त्याचें एक प्रत्यक्ष उदाहरण घेऊन आपण या विषयाचें जास्त स्पष्टीकरण करूं. मुख्यक्रमापेक्षां पाठक्रम कसा बलवान् असतो, हें दाखविण्याकरतां अ. ५ पा. १ अधि. ८ यामध्यें दर्शपूर्णमासांतील उपांशुयाज आणि अग्नीषोमीय याग यांचें उदाहरण घेण्यांत आलेलें आहे. हा उपांशुयाज आग्नेय आणि अग्नीषोमीय या दोन यागांच्या मध्यें करण्यांत यावयाचा असतो. (पान १८० पहा) हा या दोहोंच्यामध्यें कां करण्यांत येतो, याबद्दल तै. सं. काण्ड २ प्रपा. ६ अनु. ६ यामध्यें पुढीलप्रमाणें सांगण्यांत आलेलें आहेः—'यदनुक्रमगतौ आग्नेयाग्नीषोमीयपुरोडाशौ स्यातामेतेन यज्ञस्य आलस्याय क्रियते। अत आलस्य-परिहाराय तयोः पुरोडाशयोर्मध्य उपांशुयाजं यजेत् । किं च पुरोडाशद्रव्यक एको याग आज्यद्रव्यकोऽपर इति मिथुनत्वम्।'—(सायणभाष्य). दर्शपूर्णमासापैकीं पूर्णमासामध्यें (आग्नेययागाच्या शिवाय) उपांशुयाज आणि अग्नीषो-

मीय याग असे दोन प्रधान याग सांगितलेले आहेत. त्यांपैकीं उपांशुयाजामध्यें लागणारें हविर्द्रव्य आज्य (तूप) हें असून उत्पवन, चतुर्गृहीतत्व, इत्यादि त्या आज्याचे धर्म (संस्कार) सांगितलेले आहेत. व अग्नीषोमीय हा जो दुसरा याग त्याचें पुरोडाश हें हविर्द्रव्य असून निर्वाप, अवघात, इत्यादि हे त्या पुरोडाशाचे धर्म (संस्कार) सांगण्यांत आलेले आहेत. आतां उपांशु आणि अग्नीषोमीय हे जे प्रधान याग, त्यांपैकीं उपांशु याज हा पहिल्यानें करावयाचा असून त्याच्यानंतर अग्नीषोमीय याग करावयाचा असतो. तेव्हां या प्रधान यागांच्या क्रमाप्रमाणेंच त्यांचीं जीं अंगें त्यांचा क्रम असावा, असें मुख्य-क्रमाच्या न्यायानें प्राप्त होतें. व त्याप्रमाणें करावयाचें ह्मटलें, तर उत्पवन-चतुर्गृहीतत्वादि जे उपांशुयाजाला लागणाऱ्या आज्याचे धर्म, ते पहिल्यानें केले पाहिजेत, आणि त्यांच्या नंतर अग्नीषोमीय यागाला लागणारा जो पुरोडाश, त्याचे निर्वापावघातादिक धर्म हे मागाहून केले पाहिजेत, असें प्राप्त होतें.

परंतु असें करणें बरोबर होणार नाहीं. कारण, श्रुतिपाठाप्रमाणें पाहिलें, तर निर्वापादिक हे जे व्रीहिरूपी औषधीपासून तयार केलेल्या पुरोडाशाचे औषध धर्म ते पूर्वीं आम्नात केलेले असून आज्यधर्म हे त्यांच्या पाठीमागून आम्नात केले गेलेले आहेत. तेव्हां हा जो पाठक्रम आहे, त्यालाच येथें प्राधान्य दिलें पाहिजे. ह्मणून मुख्यक्रमाच्या अनुरोधानें आज्यधर्मांना जें प्राथम्य प्राप्त होत होतें, त्याचा बाध करून अधिक बलवान् अशा पाठक्रमाच्या अनुरोधानें औषध धर्मांचेंच प्रथमतः अनुष्ठान करणें जरूर आहे. कारण, पाठक्रम हा वैदिक शब्दांपासून एकदम समजला जातो. व त्याची झटिति प्रतीति होते. आणि मुख्यक्रमावरून जो क्रम ठरवावयाचा, तो प्रमाणान्तर-सापेक्ष असल्यामुळें त्याची प्रतीति होण्याला उशीर लागतो. यावरून मुख्य-क्रम हा पाठक्रमापेक्षां दुर्बल आहे, हें सिद्ध होतें.

---

(८५) मुख्यः क्रमः प्रवृत्तिक्रमाद् बलवान् ।

स चायं मुख्यः क्रमः प्रवृत्तिक्रमाद् बलवान् । प्रवृत्ति-क्रमे हि बहूनामंगानां प्रधानविप्रकर्षात् । मुख्यक्रमे तु संनिकर्षात् ।

विनियोगविधींतील सहा प्रमाणांप्रमाणें या प्रयोगविधीमधील श्रुति, अर्थ, पाठ, इत्यादि जीं सहा प्रमाणें, त्यांच्यामध्येंही पूर्वपूर्वबलीयस्त्व असतें, हें पूर्वी (प्रकरण ७१) सांगितलेलें आहे. परंतु तें पूर्वपूर्वबलीयस्त्व येथें प्रत्येक ठिकाणीं पूर्वीच्याप्रमाणें सर्व बाबतींत सिद्ध करून दाखविण्यांत आलेलें नाहीं. हें प्रावल्य कसकसें दाखविलें गेलें आहे, हें यथाक्रम पाहूं गेल्यास (१) प्रवृत्तीपेक्षां मुख्यक्रम प्रवल आहे, आणि (२) पाठक्रमापेक्षां अर्थक्रम प्रवल आहे, या दोन ठिकाणचेंच प्रावल्य मात्र व्यवस्थित रीतीनें दाखविण्यांत आलेलें आहे, असें ह्मणावें लागतें. बाकीच्या ठिकाणीं कांहीं प्रावल्यें दाखविण्यांत आलेलीं आहेत. पण तींही क्रमशः नसून कांहीं तरी पुढेंमागें झालेलीं आहेत. उदाहरणार्थः—(१) श्रुति हें प्रमाण आपल्यापुढील अर्थक्रमापेक्षां बलवान् आहे, असें वास्तविकपणें सिद्ध करून दाखवावयाला पाहिजे असतां तो मधील अर्थक्रम सोडून देऊन श्रुति ही पाठक्रमापेक्षां बलवान् असते, असें दाखविण्यांत आलेलें आहे. (२) पुढें स्थानक्रमापेक्षां पाठक्रम हा बलवान् आहे, असें दाखविणें जें क्रमप्राप्त झालेलें होतें, त्याचें उदाहरण न देतां मंत्रपाठ आणि ब्राह्मणपाठ या दोन भेदांपैकीं ब्राह्मणपाठापेक्षां मंत्रपाठ जास्त बलवान् असतो, असें दाखविण्यांत आलेलें आहे. (३) व त्यानंतर स्थानक्रम हा मुख्यक्रमापेक्षां बलवान् असतो, हें जें दाखवावयाला पाहिजे होतें, तें मुळींच कोठें न दाखवितां मुख्यक्रमापेक्षां पाठक्रम हा जास्त प्रबळ असतो, असें दाखविण्यांत आलेलें आहे. आतां अर्थक्रमापेक्षां श्रुति बलवान् असते, याचें उदाहरण दाखविण्यांत आलेलें नाहीं, असें एकंदरीच्या ओघामध्यें वर ह्मटलेलें आहे. परंतु अर्थ ह्मणजे प्रयोजन हें नेहमीं श्रुतीवरूनच ठरविण्यांत येत असल्यामुळें श्रुति आणि अर्थ यांच्यामध्यें विरोध उत्पन्न होणें शक्यच नाहीं. व हीच गोष्ट 'श्रुत्यर्थयोर्विरोधस्तु नैवं वचनसंभवे । यथाश्रुत्येव हि न्याय्यमर्थस्य परिकल्पनम् ॥' या कारिकेमध्यें सांगण्यांत आलेली आहे. (प्रकरण ७१ पहा).

आतां या प्रतीकामध्यें प्रवृत्तिक्रमापेक्षां मुख्यक्रम कां बलवान् असतो, हें सांगण्यांत येत आहे. परंतु आधीं प्रवृत्तिक्रम काय आहे, हें समजल्यावांचून त्याच्यापेक्षां मुख्यक्रम बलवान् असतो, हें समजणें स्वाभाविकपणेंच अवघड आहे. आणि ह्मणून याच्या पुढील प्रतीकांतील प्रवृत्तिक्रमाचें निरूपण करून झाल्यानंतर मग वास्तविकपणें पाहतां हें मुख्यक्रमाचें बलीयस्त्व सिद्ध करून

दाखवावयाला पाहिजे होतें, ह्मणजे तें समजण्याला सुलभ गेलें असतें. परंतु मुख्यक्रम हा पाठक्रमापेक्षां दुर्बल असतो, हें सांगून झाल्यानंतर त्याच मुख्य-क्रमाच्या संबंधानें तो प्रवृत्तिक्रमापेक्षां प्रबळ असतो, हेंही हातासरसें सांगून टाकावें, अशा बुद्धीनें हें मुख्यक्रमाचें बलीयस्त्व येथें सांगण्यांत आलेलें आहे.

हा जो वर वर्णन केलेला मुख्य क्रम तो पुढें सांगावयाच्या प्रवृत्तिक्रमापेक्षां जास्त बलवान् असतो, याचें कारण असें कीं, अनेक अंगांचें अनुष्ठान प्राप्त झालें असतां कांहीं तरी एक क्रम स्वीकारून एकापुढें एक त्या अंगांचें अनुष्ठान करावयाचें, अशा प्रकारचा जो प्रवृत्तिक्रम, त्याचा जर अशा ठिकाणीं अंगीकार केला, तर तीं अंगें आणि त्यांचें प्रधान कर्म यांच्यामध्यें जास्त विप्रकर्ष, ह्मणजे व्यवधान (अंतर) पडूं लागतें; परंतु अशा ठिकाणीं जर मुख्य क्रमाचें आश्रयण केलें, तर अंगें आणि त्यांचीं त्यांचीं प्रधान कर्में यांच्यामध्यें तुल्यव्यवधानानें, ह्मणजे सारख्या अंतरानें, संनिकर्ष उत्पन्न होतो. आणि ह्मणून प्रवृत्तिक्रमा-पेक्षां मुख्यक्रम हा बलवान् मानण्यांत आलेला आहे. आतां अनेक अंगांच्या अनुष्ठानाच्या प्रसंगीं प्रवृत्तिक्रम घेतला असतां त्या त्या अंगप्रधानांमध्यें जास्त व्यवधान, किंवा विप्रकर्ष, कसा उत्पन्न होतो, आणि मुख्यक्रम घेतला असतां समान व्यवधानानें समान संनिकर्ष कसा प्राप्त होतो, हें पुढें दिलेल्या उदाहरणावरून लक्षांत येण्यासारखें आहे.

हा विषय अ. ५ पा. ४ अधि. २ यामध्यें प्रतिपादित करण्यांत आलेला आहे. दर्शपूर्णमासांतील दर्शयागामध्यें प्रथमतः आग्नेय याग आणि त्याच्या-नंतर सांनाय्य याग असे करावयाचे असतात. ('नासोमयाजी संनयेत्' इत्यादि वचनांप्रमाणें ज्यांनीं सोमयाग केलेला असेल, त्यांनीं दर्शपूर्णमासामध्यें सांनाय्ययागच केला पाहिजे, असें सांगितलेलें आहे. जै. सू. अ. १० पाद ८ अधि. १४ पहा.) सांनाय्य ह्मणजे दधि आणि पय, हा अर्थ पूर्वी दिलेलाच आहे. तेव्हां या सांनाय्य द्रव्याचें ज्यांत हवन करावयाचें असतें, अशा यागाला या ठिकाणीं सांनाय्य याग असें ह्मणण्यांत आलेलें आहे. हा जो सांनाय्यनामक याग, त्यांतील 'सांनाय्य' या नांवाचें निर्वचन देणारी अशी एक अर्थवादात्मक गोष्ट तै. सं. काण्ड २ प्रपाठक ५ अनु. ३ यामध्यें देण्यांत आलेली आहे. तिच्याबद्दलचा सायणाचार्यांच्या भाष्यांतील उतारा पुढीलप्रमाणें आहेः—"इन्द्रो वृत्रवधेन भीतो दूरे पलायमानः स्वकीयेन

सामर्थ्येन वियुक्तोऽभूत् । तदोषधयो वीरुधोऽभवन् । तदेतदिंद्रियसामर्थ्यस्य ओषध्यादिरूपत्वं प्रजापतेरग्रे कथितवान् । स च प्रजापतिः एतदिंद्रियसामर्थ्यमिन्द्रार्थं सम्यक् प्रापयत इति पशूनब्रवीत् । तत्सामर्थ्यं पशव ओषधीभ्यः सकाशादानीय स्वशरीरे सम्यक् स्थापितवन्तः । पुनः स्वनिष्ठं तद्वीर्यं क्षीरादिरूपमिन्द्रं प्रति दुग्धवन्तः । यस्मात्पशवः समनयंस्तस्मात् सांनाय्यस्य गोरसस्य सम्यगानयनेन संपन्नमिति व्युत्पत्त्या सांनाय्यनाम भवति ।"

आतां या दोहोंपैकीं पहिल्यानें करावयाचा असा जो आग्नेय याग त्याचे धर्म अवदान, अभिघारण, हविरासादन हे आहेत. आणि मागाहून करावयाचा जो सांनाय्य याग त्याचे शाखाहरण, वत्सापाकरण, दोहन, अवदान, अभिघारण, हविरासादन, इत्यादि धर्म आहेत. या सांनाय्यधर्मांचे दोन विभाग करणें जरूर आहे. पहिला विभाग शाखाहरण, वत्सापाकरण, दोहनादिकांचा होय; व दुसरा विभाग अवदान, अभिघारण, हविरासादन, (हविर्भागांचें आसन्नकरण), इत्यादिकांचा होय. आतां या दोन विभागांपैकीं पहिल्या विभागासंबंधानें अशी स्थिति आहे कीं, हे या पहिल्या विभागांतील सांनाय्य धर्म पहिल्या प्रथम सांगितलेले आहेत, व ते पहिल्या प्रथमच करावे लागतात. कारण, एक पलाशशाखा आणून तिच्या योगानें वत्सापाकरण करून जेव्हां आधीं आदल्या दिवशीं दूध काढून घ्यावें, तेव्हां दुसऱ्या दिवसाला त्याचें दहीं तयार होऊं शकतें; आणि अशा रीतीनें तें सांनाय्य द्रव्य तयार झालें, ह्मणजे मग त्याच्यावर अवदान, अभिघारण, हविरासादन, वगैरे संस्कार करणें शक्य होतें. आणि ह्मणून पहिल्या विभागांतील धर्म आधीं करून ठेवावे लागतात; आणि दुसऱ्या विभागांतील धर्म हे मागाहून हवनाच्या वेळीं करावयाचे असतात. पण आतां येथें कोणी असें ह्मणेल कीं, (१) शाखाहरणापासून हविरासादनादिकांपर्यंत जे सांनाय्य धर्म आहेत, त्यांपैकीं खण्डशः कांहीं धर्म एका वेळीं करावे, आणि बाकीचे अवदानादिक धर्म दुसऱ्या वेळीं करावे, असा हा भंग करणें, बरोबर नाहीं. तेव्हां प्रवृत्तिक्रमाच्या तत्त्वाच्या अनुरोधानें शाखाहरणापासून एकदां ज्या धर्मांचें अनुष्ठान करण्याला आपण प्रवृत्त झालों आहों, ते शाखाहरण, वत्सापाकरण, दोहन, अवदान, अभिघारण, हविरासादन वगैरे सगळे सांनाय्य धर्म आपण एकदां ओळीनें संपवून घ्यावे; आणि मग (२) आग्नेय यागांतील पुरोडाशरूपी हविर्द्रव्याचे जे अवदान-अभिघारण-हविरासादनादिक

धर्म असतील, ते करावे. आणि त्यानंतर (३) जो आग्नेय याग पहिल्यानें करावयाला पाहिजे, तो करावा; आणि (४) त्याच्या पाठीमागून करावयाचा जो सांनाय्य याग तो तदनंतर करावा.

पण असें करणें बरोबर होणार नाहीं. कारण, या प्रवृत्तिक्रमाच्या अनुरोधानें आपण असें करूं लागलों, तर (१) सांनाय्य धर्म आणि (४) सांनाय्य याग यांच्यामध्यें (२) आग्नेय धर्म आणि (३) आग्नेय याग या दोन कर्मांचें व्यवधान येऊन अंग आणि प्रधान यांच्यामध्यें विप्रकर्ष उत्पन्न होईल. हा विप्रकर्ष प्रवृत्तिक्रमामुळें कसा उत्पन्न होईल, हें पुढील आकृतीवरून लक्षांत येण्यासारखें आहे.

प्रवृत्तिक्रमेण.

(१) सर्वसांनाय्यधर्म (गुण). (२) आग्नेय धर्म (गुण).
(३) आग्नेययाग (प्रधान). (४) सांनाय्ययाग (प्रधान).

या आकृतींतील क्रमाप्रमाणें (१) आणि (४) यांच्यामध्यें (२) आणि (३) यांचें व्यवधान येऊन विप्रकर्ष उत्पन्न होतो, हें स्पष्ट दिसून येतें. तेव्हां या विप्रकर्षाच्या कारणासाठीं येथें प्रवृत्तिक्रम घेणें योग्य नाहीं.

ह्मणून येथें मुख्यक्रमाचाच आश्रय करणें योग्य होणार आहे. व त्या मुख्यक्रमाचा आश्रय केला, ह्मणजे सर्व अंगप्रधानांमध्यें समान व्यवधानानें संनिकर्ष उत्पन्न होऊं लागेल. तेव्हां त्या मुख्यक्रमाच्या अनुरोधानें कशी व्यवस्था होते, हें आतां आपण पाहूं.—सांनाय्यधर्मांपैकीं शाखाहरण, वत्सापाकरण, दोहन, हे धर्म जरी पूर्वीं अनुष्ठित केले गेलेले असले, तरी अवदान, अभिघारण, हविरासादन, इत्यादि बाकी राहिलेले जे धर्म त्यांच्या संबंधानें मुख्यक्रमाच्या अनुरोधानें अशी व्यवस्था करण्यांत यावी कीं, आधीं आग्नेय आणि मग सांनाय्य, हा जो प्रधान यागांचा मुख्य क्रम आहे, त्याला अनुसरून (१) आधीं आग्नेय धर्मांचें अनुष्ठान आणि (२) मग सांनाय्य धर्मांचें अनुष्ठान करावें, आणि मग (३) आधीं आग्नेय याग करून नंतर (४) सांनाय्य याग करावा. ह्मणजे विप्रकर्ष न येतां समान व्यवधानानें संनिकर्षरूपी प्रधानप्रत्यासत्ति प्राप्त होऊं लागेल. ती अशीः—

मुख्यक्रमेण.

(१) आग्नेयधर्म (गुण). (२) सांनाय्यधर्म (गुण).
(३) आग्नेययाग (प्रधान). (४) सांनाय्ययाग (प्रधान).

या आकृतीवरून हें दिसून येईल कीं, (१) आग्नेय धर्म आणि (३) आग्नेय याग यांच्यामध्यें (२) सांनाय्य धर्म हें एकच व्यवधान येतें. व त्याचप्रमाणें (२) सांनाय्य धर्म आणि (४) सांनाय्य याग यांच्यामध्येंही (३) आग्नेय याग हें एकच व्यवधान येतें. व हें व्यवधान पूर्वी मुख्यक्रमाच्या प्रकरणामध्यें सांगितल्याप्रमाणें समान आणि सह्य असल्यामुळें समान संनिकर्षानें प्रधान-प्रत्यासत्तीचें तत्त्व यांत पाळलें जातें.

तेव्हां या वरील तुलनात्मक विवेचनावरून आपल्याला असें दिसून येत आहे कीं, प्रवृत्तिक्रमानें विप्रकर्ष उत्पन्न होतो आणि मुख्यक्रमानें संनिकर्ष उत्पन्न होतो. आणि ह्मणून विप्रकर्ष उत्पन्न करणाऱ्या प्रवृत्तिक्रमापेक्षां समान संनिकर्ष उत्पन्न करणारा मुख्यक्रम हाच प्रवृत्तिक्रमाचा बाध करून जास्त बलवान् ठरतो, हें उघड होतें.

---

(८६) प्रवृत्तिक्रमलक्षणम् ।

सहप्रयुज्यमानेषु प्रधानेषु संनिपातिनामङ्गानामावृत्त्या-नुष्ठाने कर्तव्ये द्वितीयादिपदार्थानां प्रथमानुष्ठितपदा-र्थक्रमाद्यः क्रमः स प्रवृत्तिक्रमः ।

प्रवृत्तिक्रम हें क्रमनिदर्शक अशा सहा प्रमाणांपैकीं शेवटचें प्रमाण होय. या सहा प्रमाणांपैकीं श्रुति, अर्थ आणि पाठ, हीं पहिलीं तीन प्रमाणेंच खरोखर महत्त्वाचीं आहेत. आणि त्यांच्यापुढील स्थान, मुख्य आणि प्रवृत्ति, हीं गौण आहेत. कारण, स्थान आणि मुख्य हे दोन क्रम बहुतेक अंशीं पाठक्रमावरच अवलंबून असतात. आणि प्रवृत्तिक्रम हा पहिल्या प्रसंगीं तर केवळ ऐच्छिक असतो. व जो ऐच्छिक क्रम एकदां पहिल्या प्रसंगीं अनुसरण्यांत आलेला असतो, तो क्रम पुढील प्रसंगीं सोडावयाचा नसतो, एवढेंच काय तें. शिवाय, मुख्य

क्रम आणि प्रवृत्ति क्रम यांच्या संबंधानें न्यायरत्नमालेमध्यें सांगितलेली पुढील गोष्ट ही लक्षांत ठेवण्यासारखी आहे. ती अशीः—'सर्वेषामेव क्रमाणां प्रयोगविधिविधेयत्वे सत्यपि मुख्यप्रवृत्तिक्रमयोः प्रामाण्यं प्रयोगविध्यवगतसाहित्यनिमित्तम् ।' अशा प्रकारचे जे हे सहा क्रम, त्यांपैकीं प्रवृत्तिक्रमाचें लक्षण या प्रतीकामध्यें देण्यांत आलेलें आहे. परंतु तें लक्षांत येण्याकरतां पुढील कांहीं गोष्टी आधीं समजणें जरूर आहे. ह्मणून त्या प्रथमतः स्पष्ट करण्यांत येत आहेत.

पूर्वीच्या मुख्यक्रमाच्या उदाहरणामध्यें आग्नेय याग आणि ऐन्द्र याग असे दोन प्रधान याग घेण्यांत आलेले होते. व या प्रधान यागांचा जो क्रम असेल, त्या क्रमाप्रमाणें त्यांच्या अंगांचें अनुष्ठान करावें, असें सांगण्यांत आलेलें आहे. पण आतां या प्रवृत्तिक्रमासाठीं प्राजापत्य यागांचें जें उदाहरण घेण्यांत आलेलें आहे, त्यांत मुख्यक्रमांतल्याप्रमाणें फक्त दोनच प्रधान याग नसून यांतील प्राजापत्य याग हे सगळेच प्रधान आहेत व त्यांची संख्या सप्तदश (१७) आहे. याशिवाय मुख्यक्रम आणि प्रवृत्तिक्रम यांतील या दोन उदाहरणांमध्यें आणखी एक फरक आहे. तो असा कीं, मुख्यक्रमांतील आग्नेय आणि ऐन्द्र या यागांचें अनुष्ठान निरनिराळें करावयाचें असतें. पण प्रवृत्तिक्रमांतील हे जे सप्तदश प्राजापत्य याग ते सगळे एकदम करावयाचे (सहप्रयुज्यमान) असतात. कारण, या सगळ्या सतराही यागांची 'प्रजापति' ही एकच देवता आहे; व या सगळ्या यागांचा कालही एकच सांगितलेला आहे. 'सप्तदश प्राजापत्यान् पशूनालभते' (तै. ब्रा. १-३-४-३) या वाक्यावरून प्रजापति ही एकच देवता संप्रतिपन्न (प्राप्त, व्यक्त, ज्ञात,) होत असून शिवाय 'पशून्' या एकाच शब्दानें सप्तदश प्राजापत्य पशूंचें आलंभन करावयाला सांगितलेलें असल्यामुळें या सगळ्या सतराही पशूंचें एकाच वेळीं सहप्रयुज्यमानत्व श्रुतीनें स्पष्ट सांगितलें आहे. शिवाय यांतील प्रजापति ही एकच देवता असल्यामुळें व त्या देवतेचे याज्यानुवाक्येचे मंत्रही एकच असल्यामुळें सगळ्या सतराही पशूंच्या वपेचें सहप्रक्षेपण करणें जरूर आहे. त्याचप्रमाणें 'वैश्वदेवीं कृत्वा प्राजापत्यैश्चरन्ति' या वाक्यामध्यें 'क्त्वा' या प्रत्ययानें त्या सगळ्या प्राजापत्य यागांचा वैश्वदेवीच्या नंतरचा एकच काल असल्याचें सांगितलेलें आहे. तेव्हां या सगळ्या प्रमाणांवरून या सप्तदश प्राजापत्य पशूंचें अनुष्ठान एकदम एकतंत्रानें केलें पाहिजे, हें सिद्ध होतें. (अ. ११ पा. २ सूत्र २४ पहा.)

आतां हे सतराही प्राजापत्य याग हे फलापूर्वाच्या उत्पत्तीच्या दृष्टीनें आरादुपकारक आहेत. व त्या सगळ्यांचें वर दिलेल्या कारणांसाठीं एकतंत्रानें एकदम अनुष्ठान करणें (सहप्रयुज्यमानत्व) हें युक्त आहे. पण त्या सप्तदश प्रधान यागांचीं जीं संनिपत्योपकारक (संनिपाति) अशीं उपाकरण, नियोजन, वगैरे अंगें आहेत, त्यांचें अनुष्ठान कसें करावयाचें? प्रधानांच्या प्रमाणें त्या प्रधानांच्या अंगांचेंही अनुष्ठान एकदमच केलें पाहिजे, असें वास्तविक पाहिलें असतां प्राप्त होतें. पण हें अनुष्ठान एकदम व्हावयाचें कसें? कारण, एकाच मनुष्यानें सतरा पशूंचें उपाकरण, सतरा पशूंचें नियोजन, वगैरे सगळीं कर्मे एकाच वेळीं करावयाचीं कशीं? तेव्हां अर्थातच मुख्यक्रमाच्या प्रकरणामध्यें सांगितल्याप्रमाणें समान व्यवधान ठेवून हीं कर्मे केलीं, तरच त्यांचा प्रधान-प्रत्यासत्तिभाव कायम राहून त्यांचें साहित्य (युगपदनुष्ठान) उपपन्न होऊं शकेल. ह्मणून सप्तदश पशूंपैकीं कोणत्या तरी एका पशूपासून सुरुवात करून प्रथमतः या सगळ्या पशूंचें उपाकरण करावें, आणि हा उपाकरणाचा पहिला पदार्थ (धर्म, संस्कार) अशा रीतीनें समाप्त झाला, ह्मणजे मग दुसरा नियोजनरूपी पदार्थ त्याच पूर्वी प्रवृत्त केलेल्या क्रमानें फिरून आवृत्त करून संपविण्यांत यावा, असा मार्ग ठरविण्यांत आलेला आहे.

या वर दिलेल्या स्पष्टीकरणावरून आतां वरील प्रतीकामध्यें 'सहप्रयुज्यमानेषु प्रधानेषु' इत्यादि प्रवृत्तिक्रमाचें जें लक्षण देण्यांत आलेलें आहे, तें लक्षांत येण्याला अडचण पडणार नाहीं. या लक्षणामध्यें सप्तदश प्राजापत्य याग हे वर दर्शविल्याप्रमाणें प्रधान याग असून ते सहप्रयुज्यमान होणारे असेच आहेत. आतां या प्रधान यागांचीं संनिपाती ह्मणजे संनिपत्योपकारक अशीं अंगें, उपाकरण, नियोजन, हीं होत. आतां या अंगांचें आवृत्तीनें (अभ्यासानें, फिरून त्याच क्रमानें, परंतु साहित्यानें नव्हे,) अनुष्ठान करावयाचें झालें असतां, पहिल्यानें अनुष्ठित केला जाणारा असा जो उपाकरणरूपी पदार्थ (संस्कार) तो ज्या क्रमानें केला जाईल, त्याच क्रमानें दुसरा जो नियोजन-रूपी पदार्थ (संस्कार) त्याचाही जो क्रम आचरण्यांत येतो, तो प्रवृत्ति-क्रम होय. अशा रीतीनें हा लक्षणसमन्वय समजावा. परंतु या प्रतीका-मध्यें वास्तविक पाहिलें असतां 'द्वितीयादिपदार्थानां प्रथमानुष्ठितपदार्थ-क्रमाद्यः क्रमः स प्रवृत्तिक्रमः' एवढेंच प्रवृत्तिक्रमाचें लक्षण असून अशी स्थिति

कोठें उत्पन्न होते हें दाखविण्याकरितां 'सहप्रयुज्यमानेषु प्रधानेषु संनिपातिनामंगानामावृत्त्यानुष्ठाने कर्तव्ये' हें दल घातलेलें आहे.

---

(८७) प्रवृत्तिक्रमाचें उदाहरण.

यथा प्राजापत्यपश्वङ्गेषु। प्राजापत्या हि 'वैश्वदेवीं कृत्वा प्राजापत्यैश्वरन्ति' इति वाक्येन तृतीयानिर्देशात् सेतिकर्तव्यताका एककालत्वेन विहिताः। अतस्तेषां तदङ्गानां चोपाकरणनियोजनप्रभृतीनां साहित्यं संपाद्यम्। तच्च प्राजापत्यपशूनां संप्रतिपन्नदेवताकत्वेन युगपदनुष्ठानादुपपद्यते। तदङ्गानां चोपाकरणादीनां युगपदनुष्ठानमशक्यम्। अतस्तेषां साहित्यमव्यवहितानुष्ठानात्संपाद्यम्। तच्चैकस्योपाकरणं विधायापरस्योपाकरणं विधेयम्। एवं नियोजनादिकमपि। तथाच प्राजापत्येषु कस्माच्चित्पशोरारभ्य एकं पदार्थं सर्वत्रानुष्ठाय द्वितीयादिपदार्थस्तेनैव क्रमेणानुष्ठेयः स प्रवृत्तिक्रमः।

पूर्वीच्या प्रतीकामध्यें प्रवृत्तिक्रमाच्या सामान्य स्वरूपाचें विवरण करण्यांत आलेलें आहे. तें सामान्यतः केलेलें विवरण समजण्यालाही उदाहरणाची जोड त्याच्याबरोबर असणें अवश्यक होतें. ह्मणून सप्तदशप्राजापत्ययागांतील अंगांचें अनुष्ठान हें जें प्रवृत्तिक्रमाचें उदाहरण, त्याच्याबद्दलचेंही बरेंच स्पष्टीकरण पूर्वी देणें जरूर होतें. ह्मणून तें तेथें देण्यांत आलेलें आहे. आतां तोच बहुतेक उदाहरणाचा भाग ह्यांच्या प्रतीकामध्यें आलेला आहे. हा भाग जरी पूर्वी प्रतिपादन करण्यांत आलेला आहे, तरी या संस्कृत प्रतीकांतील कित्येक गोष्टी अद्यापिही स्पष्टपणें प्रतिपादन करावयाच्या राहिलेल्या आहेत. यासाठीं पुनरुक्तीचा दोष पतकरूनही या प्रतीकाचें विवरण येथें करण्यांत येत आहे.

'यथा प्राजापत्यपश्वङ्गेषु' या वाक्यानें प्रवृत्तिक्रमाचें कोणतें उदाहरण तें

सांगण्यांत आलेलें आहे. तें उदाहरण कोणतें? तर सप्तदश प्राजापत्यपशुयाग हें त्या प्रवृत्तिक्रमाचें उदाहरण नव्हे; कारण, हे सगळे सतराही याग एकदम करावयाचे आहेत, हें वर सांगितलेलेंच आहे. तर मग प्रवृत्तिक्रमाची जरूरी कोठें लागते? तर या सप्तदश प्राजापत्यपशूंचीं उपाकरण, नियोजन, इत्यादिक प्रत्येकीं जीं सतरा सतरा अंगें, त्यांचा क्रम कसा ठरवावयाचा, हा प्रश्न उत्पन्न झाला असतां तेथें या प्रवृत्तिक्रमाची जरूरी लागते. व या उपाकरण-नियोजनादिक अंगांचा क्रम प्रवृत्तिक्रमानें निश्चित करण्यांत येतो. ह्मणून या अंगांचा जो क्रम तें प्रवृत्तिक्रमाचें उदाहरण होय. पण आतां या प्राजापत्ययागांचें सहानुष्ठान करावयाला पाहिजे आहे, असें जें तुह्मीं ह्मणतां, तें तसें कोठें सांगितलें आहे? तर 'वैश्वदेवीं कृत्वा प्राजापत्यैश्चरन्ति' या वाक्यामध्यें ते सप्तदश प्राजापत्य याग एकतंत्रानें सहानुष्ठित करावेत, असें सांगितलेलें आहे. 'सप्तदश-प्राजापत्यान्पशूनालभते' ह्या याचसंबंधींच्या दुसऱ्या एका वाक्यांतील 'पशून्' या एकाच शब्दानें सतराही पशूंचा एकत्र निर्देश केलेला असल्यामुळें या सतराही पशूंचें एकदम सहानुष्ठान करणें प्राप्त होतें, हें जसें वर सांगितलें आहे, त्याच-प्रमाणें 'प्राजापत्यैश्चरन्ति' यांतील 'प्राजापत्यैः' याही तृतीयान्त अशा एकाच शब्दानें सतराही पशूंचें सहानुष्ठान विहित केलेलें आहे. शिवाय, 'प्राजापत्यैः' यावरून सगळ्या यागांची 'प्रजापति' ही एकच देवता आहे, हेंही सांगण्यांत आलेलें आहे. आणि 'वैश्वदेवीं कृत्वा' या पदांनीं वैश्वदेवीयाग करून झाल्या-नंतर हे प्राजापत्ययाग करावे, असें सांगितलेलें असल्यामुळें वैश्वदेवीयागानंतरचा जो काल, तो या सगळ्या सतराही प्राजापत्ययागांचा एकच काल होय, असेंही सांगण्यांत आलेलें आहे. (अ. ११ पा. २ सूत्र २४ पहा). आणि हे सप्तदश प्रधान याग करावयाचे झाले, तर ते कसे करावयाचे, अशा प्रकारची कथं-भावाकांक्षाही येथें साहजिकपणेंच त्याच्याच बरोबर उत्पन्न होते. तेव्हां उपाकरण, नियोजन, इत्यादि त्या सप्तदश प्राजापत्यपशूंचीं प्रत्येकीं सतरा सतरा अशीं जीं अंगें, त्यांच्या अनुष्ठानाच्या उपकारानें ते मुख्य याग उपकृत होतील, अशा रीतीनें ('सेतिकर्तव्यताकाः') ते करावे, असेंही अर्थातच प्राप्त होतें. आणि ह्मणून 'सेतिकर्तव्यताकाः' हें पद 'प्राजापत्यैश्चरन्ति' याचा अर्थ विशद करतांना वरील प्रतीकामध्यें मुद्दाम घातलेलें आहे. तेव्हां ते सतरा प्रधान याग आणि त्यांचीं तीं उपाकरणनियोजनादिक अंगें या सगळ्यांचें सहानुष्ठान (साहित्य) केलें पाहिजे, असें वरील वचनावरून प्राप्त होतें. आतां या

प्राजापत्ययागांतील प्रधान आणि अंग असे जे दोन विभाग, त्यांपैकीं प्रधानभूत असे जे सप्तदश प्राजापत्ययाग त्यांचें सहानुष्ठान संप्रतिपन्नदेवताकत्वाच्या (एकदेवताकत्वाच्या) कारणामुळें करणें शक्य आहे.

आतां 'संप्रतिपन्नदेवताकत्व' हा जो हेतु येथें मूळामध्यें दिलेला आहे, त्याचा अर्थ काय? तर यांतील 'संप्रतिपन्न' याचा अर्थ सामान्यतः 'ज्ञात, अवगत, व्यक्त,' असा येथें मानण्याला हरकत नाहीं. ह्मणजे 'या प्राजापत्ययागांमधील प्रजापति ही एकच देवता आहे, असें आपल्याला ज्याच्याबद्दल वरील वचनावरून अवगत झालेलें आहे, असे हे प्राजापत्य याग आहेत, असा या हेतूंतील मुख्य निष्कर्ष निघतो. या ठिकाणीं अर्थसंग्रहाच्या टीकाकारांनीं 'संप्रतिपन्नदेवताकालत्वेन' असा दुसरा एक पाठ देऊन 'तत्कालस्तु वैश्वदेव्यनुष्ठानानन्तरकालः। देवता च प्रजापतिरेव।' असा त्या पाठाचा अर्थ दिलेला आहे. ह्मणजे या प्राजापत्य यागांची प्रजापति ही देवताही एकच आहे, आणि वैश्वदेव्यनुष्ठानानंतरचा यांचा कालही एकच आहे, असें आपल्याला वरील वचनावरून समजलेलें असल्यामुळें, या यागाचें सहानुष्ठानच केलें पाहिजे, असा या पाठावरून अर्थ प्राप्त होतो. आपदेवीमध्यें येथें 'संप्रतिपन्नदेवताकत्वेन एकस्मिन्काले' असा पाठ आहे. त्यापैकीं 'संप्रतिपन्नदेवताकत्वेन' एवढेंच प्रतीक अर्थसंग्रहामध्यें उपलब्ध होतें. पण 'एकस्मिन्काले' हा जो आपदेवीच्या पाठांतील दुसरा अंश, तो अर्थसंग्रहाच्या पाठामध्यें 'संप्रतिपन्नदेवताकत्वेन' या पदामध्यें आलेला नाहीं. याशिवाय, आपदेवीमध्यें 'संप्रतिपन्नदेवताकत्वेन' याच्यावर पुढीलप्रमाणें एक टीप देण्यांत आलेली आहे. 'एकदेवताकत्वेन याज्यानुवाक्यामंत्राणामेकत्वात्सहप्रक्षेपात् इत्यर्थः'.

तेव्हां आतां 'संप्रतिपन्नदेवताकत्व' या वर दिलेल्या हेतूच्या संबंधानें येथपर्यंत निरनिराळे पाठ लक्षांत घेऊन जें विवेचन करण्यांत आलें आहे, त्यावरून हें उघड होतें कीं, या प्राजापत्ययागांची देवता आणि काल एकच असल्यामुळें यांचें सहानुष्ठान करणें हें जरूर आहे; व त्याप्रमाणें तें करणें शक्यही आहे. परंतु त्या यागांचीं उपाकरणादिक जीं अनेक अंगें त्यांचें सहानुष्ठान एकाच वेळीं एकाच यजमानाकडून केलें जाणें कसें शक्य होणार आहे? ती गोष्ट तर अगदीं अशक्यच आहे. तर मग आतां त्यांचें सहानुष्ठान कसें करावयाचें? आणि त्याच्याबद्दल जें साहित्य (सान्निध्य, एकत्रपण,) सांगितलेलें आहे, तें कसें

संपादित करावयाचें? तर त्याला आतां एवढा एकच मार्ग आहे कीं, त्या अनेक अंगांचें सहानुष्ठान एकदम एकतंत्रानें संपादित होत नसेल, तर निदान अव्यवधानानें तरी तें संपादित करावें. अव्यवधान ह्मणजे कर्मान्तर-व्यवधानाभाव. ह्मणजे आतां येथें उपाकरणाचें कर्म जें सुरू केलें आहे, त्यामध्यें 'नियोजन' या अन्य कर्माचें व्यवधान मध्यंतरीं येऊं द्यावयाचें नाहीं. तर कोठल्या तरी एका पशूपासून प्रथमतः उपाकरणाला सुरवात करून त्याच्यानंतर दुसऱ्या कोणत्या तरी पशूचें उपाकरणच करावें, त्याच्यानंतर तिसऱ्या कोणत्या तरी पशूचें उपाकरण करावें, आणि अशा रीतीनें त्या सगळ्या सतराही पशूंचें उपाकरण एकापुढें एक अशा प्रकारानें पुरें करून घ्यावें. आणि अशा रीतीनें हा उपाकरणाचा पदार्थ पुरा झाल्यानंतर मग नियोजनादिकाच्या दुसऱ्या पदार्थाला सुरवात करावी. व यालाच पदार्थानुसमय असें नांव देण्यांत आलेलें आहे. पण आतां या नियोजनाला सुरवात करण्याच्या वेळीं मात्र पूर्वी उपाकरणाच्या प्रसंगीं प्रवृत्त (सुरू) केला गेलेला जो प्रवृत्तिक्रम तो प्राप्त होतो. आणि तो प्रवृत्तिक्रम असें सांगतो कीं, ज्या क्रमानें तुह्मी पूर्वी उपाकरण केलें असेल, त्याच क्रमानें आतां तुह्मी त्या पशूंचें नियोजन केलें पाहिजे.

येथें उपाकरण आणि नियोजन हे जे दोन संस्कार सांगण्यांत आलेले आहेत, त्यांपैकीं उपाकरणाचा अर्थ येणेंप्रमाणें देण्यांत आलेला आहे:—"प्रजापतेर्जायमानाः" "इमं पशुम्" इत्याभ्यामृग्भ्यां पशोरुपस्पर्शनम् उपाकरणम्। हे पशूपाकरणाचे मंत्र तै. सं. काण्ड ३ प्रपा. १ अनु. ४ यांत दिलेले आहेत. व नियोजन ह्मणजे पशुयागामध्यें जो यूप केलेला असतो, त्याच्याजवळ पशु नेऊन नियोजित करणें, बांधणें, असा अर्थ होय.

उपाकरण आणि नियोजन या अंगांचेंही वास्तविक पाहिलें असतां वर सांगितल्याप्रमाणें 'वैश्वदेवीं कृत्वा प्राजापत्यैश्चरन्ति' या वाक्यावरून एकाच कालीं, एकाच क्षणीं, अनुष्ठान करावयाला पाहिजे होतें. परंतु ज्या एका क्षणीं पहिल्या पशूचें उपाकरण करावयाला सुरवात करावयाची, त्याच क्षणीं दुसऱ्या पशूचें उपाकरण कसें करावयाचें? हें तर अशक्य आहे. ह्मणून त्या पहिल्या क्षणीं जें उपाकरण करतां आलें नाहीं, तें निदान दुसऱ्या क्षणीं तरी करणें, हें सहानुष्ठानाच्या दृष्टीनें योग्य आणि जरूर आहे. कारण, दुसऱ्या क्षणीं दुसऱ्या पशूचें उपाकरण करूं नये, असें ह्मणण्याला कांहीं हेतु नाहीं. तेव्हां अशा रीतीनें सगळ्या पशूंचें उपाकरण करून घेऊन नंतर मग त्याच क्रमानें सर्व

पशूंचें नियोजन करावें, हेंच योग्य होय. कारण, प्रथमतः उपाकरणाच्या वेळीं ज्या क्रमानें पशूंचें उपाकरण प्रवृत्त केलें गेलें, तो जो पूर्वीचा बुद्धिस्थ प्रवृत्तिक्रम, तो आतां नियोजनाच्या वेळीं टाकून देण्याला कांहीं कारण नाहीं. शिवाय, असें केलें ह्मणजे सगळ्या संस्कारांना प्रधानप्रत्यासत्तीचा लाभ एकसारखेपणानें प्राप्त होऊं शकतो. आतां येथें अगदीं कोणत्याही व्यवधाना-वांचून अव्यवहित प्रत्यासत्ति प्राप्त होणें शक्य नाहीं, हें तर वरील एकक्षणा-नुष्ठानाच्या अशक्यतेवरून दाखविलेलेंच आहे. तेव्हां कांहीं तरी कालकृत व्यवधान प्रत्येक संस्काराच्या मध्यें राहणारच. तेव्हां आतां तें अगदीं कमींत कमी व्यवधान किती रहावें, याच्याबद्दल श्रुतिवचनावरून काय निष्कर्ष निघतो ? श्रुतीमध्यें 'सप्तदश प्राजापत्यान्' असें ह्मटलेलें आहे. यावरून सोळा संस्कारांचें व्यवधान मध्यंतरीं आलें, तरी चालेल, अशी श्रुतीनें अनुज्ञा (परवानगी) दिलेली दिसते. तेव्हां या सोळांच्या व्यवधानापेक्षां कमी किंवा जास्त व्यवधान या संस्कारांच्यामध्यें उत्पन्न होतां कामा नये, हें जरूर प्राप्त होतें. आतां वर सांगितलेल्या प्रवृत्तिक्रमाप्रमाणें आपण वागलों असतां हें सोळा व्यवधानांचें अंतर सर्वत्र कायम राहतें. कारण, पहिल्या पशूचें उपाकरण झाल्यानंतर त्याच्यापुढें बाकीच्या सोळा पशूंचें उपाकरण होतें; आणि नंतर फिरून ज्या पशूचें पहिल्यानें उपाकरण केलें, त्याचेंच आतां पहिल्यानें नियोजन केलें ह्मणजे या दोन संस्कारांमध्यें सोळांचें अंतर राहिलें; त्याचप्रमाणें ज्या पशूचें द्वितीय स्थानीं उपाकरण झालेलें असेल, त्याचेंच नियोजनप्रसंगीं द्वितीयत्वानें नियोजन केलें, ह्मणजे याही दोन संस्कारांमध्यें सोळांचें अंतर राहिलें; याप्रमाणें सर्वत्र सोळांचें सारखें व्यवधान राहूं शकतें. हें पुढील आकृतीवरून लक्षांत येईल. या आकृतींतील १ ते १७ हे उपाकृत पशूंचे क्रमांक आहेत; व १८ ते ३४ हे नियोजित पशूंचे क्रमांक आहेत; आणि त्यांच्या खालील १६ या आंकड्यानें कोणत्याही पशूचें उपाकरण आणि नियोजन यांच्यामधील १६ हें समान व्यवधान दाखविलें आहे.

प्रवृत्तिक्रमाप्रमाणें.

१	२	३	४	५	६	७	८	९	१०	११	१२	१३	१४	१५	१६	१७
१८/१६	१९/१६	२०/१६	२१/१६	२२/१६	२३/१६	२४/१६	२५/१६	२६/१६	२७/१६	२८/१६	२९/१६	३०/१६	३१/१६	३२/१६	३३/१६	३४/१६

परंतु आतां हा प्रवृत्तिक्रम सोडून आपण वाटेल त्या क्रमानें वाटेल त्या

पशूचें वाटेल तेव्हां नियोजन करूं लागलों, तर हें समान व्यवधान टिकूं शकणार नाहीं. कारण, आपण उदाहरणार्थ अशी एक कल्पना करूं कीं, कांहीं तरी एका विशिष्ट क्रमानें पहिल्यानें सगळ्या सतराही पशूंचें उपाकरण करून संपल्यानंतर प्रवृत्तिक्रमाच्या अनुरोधानें पूर्वींच्या क्रमाप्रमाणें त्या पशूंचें नियोजन करण्यांत न येतां ज्या सतराव्या पशूचें सगळयांच्या शेवटीं उपाकरण झालें, त्या शेवटच्या पशूचें पहिल्यानें नियोजन केलें, आणि तशाच उलट क्रमानें येऊन ज्या पशूचें पहिल्यानें उपाकरण झालें होतें, त्या पशूचें सगळ्यांच्या शेवटीं नियोजन करण्यांत आलें, तर येथें समान व्यवधान राहणें शक्य होणार नाहीं. कारण, मग पहिल्या पशूचें उपाकरण आणि नियोजन यांच्यामध्यें बत्तीस व्यवधानें येऊं लागतील, व उपाकरणाच्या वेळचा जो शेवटचा सतरावा पशु, त्याच्यावर उपाकरणाच्या पाठोपाठ लगेच नियोजनाचा संस्कार झालेला असल्यामुळें त्या दोन संस्कारांमध्यें मुळींच व्यवधान राहणार नाहीं. हें या पुढील आकृतीवरून लक्षांत येईल. या आकृतीमध्येंही आंकड्यांची योजना वरच्या सारखीच करण्यांत आली आहे.

प्रवृत्तिक्रमाहून भिन्न अशा व्युत्क्रमाप्रमाणें.

१	२	३	४	५	६	७	८	९	१०	११	१२	१३	१४	१५	१६	१७
३४	३३	३२	३१	३०	२९	२८	२७	२६	२५	२४	२३	२२	२१	२०	१९	१८
३२	३०	२८	२६	२४	२२	२०	१८	१६	१४	१२	१०	८	६	४	२	०

अशी सगळी अव्यवस्था होऊन जाईल. आणि षोडश संस्कारांचें व्यवधान एकदां शास्त्रानें अनुज्ञात केल्यानंतर त्यांत न्यूनाधिक्य उत्पन्न होणें हें योग्य नाहीं. तेव्हां सोळा हें समान व्यवधान सर्वत्र कायम ठेवण्याकरितां प्रवृत्तिक्रमाचा स्वीकार करणें हेंच जरूर आहे, हें यावरून सिद्ध होतें.

---

(८८) प्रवृत्तिक्रमस्य श्रुत्यादिभ्यो दुर्बलत्वम् ।

सोऽयं श्रुत्यादिभ्यो दुर्बलः । तदेवं संक्षेपतो निरूपितः षड्विधक्रमनिरूपणेन प्रयोगविधिः ।

हा जो प्रवृत्तिक्रम तो श्रुति, अर्थ, पाठ, स्थान आणि मुख्य, या आपल्या पूर्वींच्या पांचही प्रमाणांपेक्षां दुर्बल आहे. कारण, मुख्य क्रमाच्या प्रकरणा-

मध्यें शेवटीं या प्रवृत्तिक्रमाच्यापेक्षां मुख्य क्रम हा कसा जास्त बलवान् असतो, हें दाखविण्यांत आलेलें आहे; तेव्हां अर्थात मुख्य क्रमाच्या पूर्वींचे क्रम हेही याच्यापेक्षां बलवान् असणार, हें उघडच होतें. याप्रमाणें क्रमप्रतिपादक अशीं जीं हीं सहा प्रकारचीं श्रुत्यादिक प्रमाणें, त्यांचें येथपर्यंत विवेचन करण्यांत येऊन येथें संक्षेपानें केलेलें हें प्रयोगविधीचें निरूपण समाप्त करण्यांत येत आहे.

---

(८९) अधिकारविधिलक्षणम् ।

कर्मजन्यफलस्वाम्यबोधको विधिरधिकारविधिः । कर्मजन्यफलस्वाम्यं कर्मजन्यफलभोक्तृत्वम् । स च 'यजेत स्वर्गकामः' इत्यादिरूपः । स्वर्गमुद्दिश्य यागं विदधतानेन स्वर्गकामस्य यागजन्यफलभोक्तृत्वं प्रतिपाद्यते । 'यस्याहिताग्नेरग्निर्गृहान्दहेत्सोऽग्नये क्षामवतेऽष्टाकपालं निर्वपे'दित्यादिनाग्निदाहादौ निमित्ते कर्म विदधता निमित्तवतः कर्मजन्यपापक्षयरूपफलस्वाम्यं प्रतिपाद्यते । एवं 'अहरहः सन्ध्यामुपासीत' इत्यादिना शुचिविहितकालजीविनः संध्योपासनजन्यप्रत्यवायपरिहाररूपफलस्वाम्यं बोध्यते ।

या अधिकारविधीचें निरूपण प्रयोगविधीच्या नंतरच कां करणें योग्य आहे, हें पूर्वी (पान १८३ पहा) प्रयोगविधीच्या सुरवातीच्या प्रसंगीं सांगण्यांत आलें आहे. या विधीचें लक्षण 'कर्मजन्यफलस्वाम्यबोधको विधिरधिकारविधिः' असें करण्यांत आलेलें आहे. या लक्षणामध्यें 'कर्मजन्यफलस्वाम्य' हें जें पद घालण्यांत आलेलें आहे, त्याचा अर्थ 'कर्मजन्यफलभोक्तृत्व' असा दिलेला आहे. यागादिक कर्मापासून उत्पन्न होणारें (जन्य) जें स्वर्गादिक फल त्याचें जें स्वाम्य, ह्मणजे भोक्तृत्व, तें कोणाकडे जातें, याच्याविषयीं बोध करून देणारा जो विधि, तो अधिकारविधि होय, असा या

लक्षणाचा एकंदर अर्थ होतो. आतां या अधिकारविधीचें उदाहरण कोणतें? तर 'यजेत स्वर्गकामः' इत्यादि प्रकारचे जे विधि, तींच अधिकारविधीचींही उदाहरणें होत. तीं कशीं? व 'यजेत स्वर्गकामः' इत्यादि वाक्यांवर येथें दिलेल्या अधिकारविधीच्या लक्षणाचा समन्वय कसा होतो? तर तो समन्वय कसा होतो, हें 'स्वर्गमुद्दिश्य यागं विदधता' इत्यादि वाक्यानें येथें दाखविण्यांत आलेलें आहे. स्वर्गाच्या उद्देशानें याग करावा, या विधीनें काय सांगितलें आहे, तर ज्याला स्वर्गाची कामना आहे, अशा स्वर्गकाम मनुष्याला त्या यागापासून उत्पन्न होणाऱ्या स्वर्गरूपी फलाचें भोक्तृत्व प्राप्त होतें, असें सांगितलें आहे. आणि ह्मणून हा अधिकारविधि होय.

यागादिक जीं अनेक कर्मे करावयाचीं असतात, त्यांचे काम्य, नैमित्तिक आणि नित्य, असे एकंदर तीन भेद करतां येण्यासारखे आहेत. कांहीं तरी कामना मनामध्यें धरून तत्प्राप्त्यर्थ जीं कर्में करण्यांत येतात, तीं काम्य कर्मे होत. कांहीं तरी निमित्त उत्पन्न झाल्यामुळें जीं कर्में करणें प्राप्त होतें, तीं नैमित्तिक कर्में होत. आणि कामना असो अगर नसो, किंवा निमित्त असो अगर नतो, जीं संध्यावंदनादिकांसारखीं कर्में कांहीं झालें तरीं नियमानें केलींच पाहिजेत, आणि जीं केलीं नाहींत तर प्रत्यवाय (दोष) उत्पन्न होतो, तीं नित्यकर्में होत. असे हे कर्मांचे तीन भेद आहेत. ते लक्षांत आणून त्यांपैकीं पहिल्या काम्यकर्मासंबंधाच्या अधिकारविधीचें 'यजेत स्वर्गकामः' हें उदाहरण प्रथमतः देण्यांत आलेलें आहे.

त्यानंतर आतां 'यस्याहिताग्नेः' इत्यादि वाक्यानें दुसऱ्या नैमित्तिक कर्माच्या अधिकारविधीचें उदाहरण देण्यांत येत आहे. या दुसऱ्या प्रकारच्या अधिकारविधीचें वाक्य येणेंप्रमाणें आहे:—'यस्याहिताग्नेरग्निर्गृहान्दहेत् सोऽग्नये क्षामवतेऽष्टाकपालं निर्वपेत् ।' (तै. सं. काण्ड १ प्रपा. ३ अनु. १४). या वचनाचा अर्थ असा आहे कीं, 'ज्या आहिताग्नीच्या गृहांचें अग्नि दहन करील, त्यानें क्षामवत् नामक अग्नीला अष्टाकपाल पुरोडाश अर्पण करावा'. येथें मूळ मंत्रांतील 'क्षामवते' याचा अर्थ 'क्षुधायुक्ताय' असा सायणभाष्यामध्यें दिलेला आहे. या ठिकाणीं गृहांचा अग्नीनें दाह होणें हें निमित्त सांगितलेलें आहे. आणि हें निमित्त (कारण) उत्पन्न होईल, तरच ही क्षामवती इष्टि करावी, असा या वाक्यामध्यें विधि सांगितलेला आहे. आतां अग्नीनें या

आहिताग्नीच्या गृहांचा दाह कां केला असावा, अशी शंका उत्पन्न झाली असतां, त्या शंकेचें निवारण कसें करण्यांत येतें? तर त्या आहिताग्नीच्या हातून अग्निदेवतेसंबंधीच्या कांहीं तरी कर्माच्या आचरणामध्यें पाप उत्पन्न झालेलें असावें, आणि त्यामुळें हा गृहदाह झालेला असावा, अशी कल्पना करण्यांत येते. तेव्हां हें जें अग्निदेवताकर्मजन्य पाप, त्याचा क्षय होणें, हें जरूर आहे. आतां हें पापक्षयरूपी फल कोणाला पाहिजे आहे? ह्मणजे या फलाचें स्वाम्य कोणाकडे जावयाचें आहे? तर अर्थातच ज्याच्या गृहांचा दाह झालेला आहे, त्या अग्निहोत्र्याकडेच तें स्वाम्य जावयाचें आहे. आणि ही गोष्ट या विधीनें सांगितलेली असल्यामुळें हेंही एक अधिकारविधीचें दुसरें उदाहरण होय.

आतां 'अहरहः सन्ध्यामुपासीत' हें नित्यकर्माचें द्योतक असें एक वाक्य असल्यामुळें तें अधिकारविधीचें तिसरें उदाहरण होय. 'यावज्जीवमग्निहोत्रं जुहोति' 'यावज्जीवं दर्शपूर्णमासाभ्यां यजेत' इत्यादि वाक्यें हींही नित्यकर्माचीं आणखी उदाहरणें देतां येण्यासारखीं आहेत. हें उदाहरण नित्यकर्माला अनुलक्षून देण्यांत आलेलें आहे. प्रातःकाळ, मध्याह्नकाळ आणि सायंकाळ, हे जे संध्यावंदनाचे शास्त्रविहित काळ, त्या त्या काळीं शुचिर्भूतपणानें प्रत्येक दिवशीं संध्येची उपासना करावी, हें नित्यकर्म होय. येथें मुळांत 'शुचिविहितकालजीविनः' हें जें पद घातलेलें आहे, त्याचा अर्थ 'शौचविशिष्टत्वे सति विहितकालजीविनः' असा टीकेमध्यें दिलेला आहे. 'शौचविशिष्टत्वे सति' याचा अर्थ 'अशौचादिरहितत्वे सति' असा घ्यावा. 'काले कुर्यात् शुचिः कुर्यात्' इति श्रुत्या शौचमधिकारिविशेषणम् । (लघुपूर्वमीमांसा–अधि. ६२). हें नित्यकर्म केलें नाहीं, तर प्रत्यवाय (दोष) उत्पन्न होतो. आणि तें केलें ह्मणजे त्या प्रत्यवायाचा परिहार होतो. तेव्हां सन्ध्योपासनापासून काय फल प्राप्त होतें? तर प्रत्यवायपरिहाररूपी फल प्राप्त होतें. आणि या फलाचें स्वाम्य कोणाला उपभोगावयाला सांपडतें? तर विहित कालीं शुचित्वानें सन्ध्योपासन करून जो आपल्या जीविताचे दिवस घालवीत असतो, त्याला हें प्रत्यवायपरिहाररूपी फल उपभोगावयाला सांपडतें. आणि ही गोष्ट या 'अहरहः सन्ध्यामुपासीत' या विधीकडून बोधित केली जाते. ह्मणून हें अधिकारविधीचें उदाहरण होय. व यांत नित्यकर्माचा संबंध असल्यामुळें हें तिसऱ्या प्रकारचें उदाहरण होय. (अ. २ पा. ४ अधि. १ पद्य). . . . .

---

(९०) अधिकाराचें स्वरूप.

तच्च फलस्वाम्यं तस्यैव योऽधिकारविशिष्टः। अधिकारश्च स एव यद्विधिवाक्येषु पुरुषविशेषणत्वेन श्रूयते। यथा काम्ये कर्मणि फलकामना। नैमित्तिके कर्मणि निमित्तनिश्चयः। नित्ये सन्ध्योपासनादौ शुचिविहितकालजीवित्वम्। अत एव 'राजा राजसूयेन स्वाराज्यकामो यजेत' इत्यनेन विधिवाक्येन स्वाराज्यमुद्दिश्य विदधतापि न स्वाराज्यमात्रकामस्य तत्फलभोक्तृत्वं प्रतिपाद्यते। किंतु राज्ञः सतः स्वाराज्यकामस्यैव। राजत्वस्याप्यधिकारिविशेषणत्वेन श्रवणात्।

येथपर्यंत पूर्वीच्या प्रतीकामध्यें अधिकारविधीचें लक्षण फलस्वाम्याच्या द्वारानें सांगण्यांत आलें. आतां त्या अधिकारविधीपैकीं 'अधिकार' ह्मणजे काय, याचें स्वरूप 'तच्च फलस्वाम्यम्' इत्यादि वाक्यांनीं विशद करण्यांत येत आहे. पूर्वी फलस्वाम्य ह्मणजे फलभोक्तृत्व होय, हें सांगितलें आहे. तें फलभोक्तृत्व कोणाकडे जातें? तर जो पुरुष अधिकारविशिष्ट असेल, त्याच्याकडेच तें जातें. येथें 'पुरुष' ह्मणजे अर्थातच 'अधिकारविशिष्ट पुरुष' असा अर्थ समजावयाचा आहे. पण 'अधिकारविशिष्ट' यांतील 'अधिकार' ह्मणजे काय? तर विधिवाक्यामध्यें पुरुषाचें विशेषण ह्मणून जें सांगितलेलें असतें, तोच अधिकार होय. उदाहरणार्थ, 'यजेत स्वर्गकामः' या काम्यकर्माच्या विधिवाक्यामध्यें 'स्वर्गकामः' हें पुरुषाचें विशेषण ह्मणून योजण्यांत आलेलें आहे. ह्मणजे स्वर्गरूपी फल प्राप्त होण्याविषयींची कामना हें येथें पुरुषाचें विशेषण असल्यामुळें काम्यकर्मामध्यें फलकामना हा अधिकार होय.

काम्य, नैमित्तिक आणि नित्य, अशीं तीन प्रकारचीं कर्में असल्यामुळें त्यांच्या अनुरोधानें अधिकाराचेही तीन भेद होतात. ते असेः—(१) फलकामना, (२) निमित्तनिश्चय व (३) शुचिविहितकालजीवित्व. त्यांपैकीं फलकामना हा जो पहिल्या प्रकारचा अधिकार, तो वर सांगितला. आतां निमित्तनिश्चय हा

जो दुसऱ्या प्रकारचा अधिकार, त्याच्या उदाहरणाकडे आपण वळूं. 'यस्याहिताग्नेरग्निर्गृहान्दहेत्सोऽग्नये क्षामवतेऽष्टाकपालं निर्वपेत्' हें नैमित्तिक कर्माचें विधिवाक्य आहे. व या वाक्यामध्यें 'सः' हा येथें पुरुषवाचक शब्द असून 'यस्याहिताग्नेरग्निर्गृहान्दहेत्' हें त्याचें विशेषण ह्मणून देण्यांत आलेलें आहे. आणि जें विशेषण तोच अधिकार होय. पण या विशेषणामध्यें काय सांगितलें आहे? तर क्षामवती इष्टि करण्याला प्रयोजक असें जें गृहदाहाचें निमित्त, तें या विशेषणामध्यें सांगितलेलें आहे. तेव्हां या निमित्ताबद्दलचा जो निश्चय तोच अधिकार होय; ह्मणजे गृहदाह होणें हें निमित्त ज्या आहिताग्नीच्या ठिकाणीं प्राप्त झालेलें आहे, त्यालाच क्षामवती इष्टि करण्याचा अधिकार प्राप्त होतो, असा एकंदर अर्थ यावरून निष्पन्न होतो.

आतां 'अहरहः सन्ध्यामुपासीत' हें नित्यकर्माचें द्योतक असें विधिवाक्य आहे. व यांत 'अहरहः' इत्यादि पदांनीं शुचिविहितकालजीवित्व हें पुरुषाचें विशेषण ह्मणून सांगितलेलें आहे. ह्मणून शुचिविहितकालजीवित्व हा नित्यकर्मांतील अधिकार होय.

या वर दिलेल्या तीन उदाहरणांवरून हें सिद्ध होत आहे कीं, पुरुषविशेषणत्वानें एकाद्या विधिवाक्यामध्यें जें सांगितलेलें असेल, तो अधिकार होय. आतां अशा रीतीनें सिद्ध झालेला हा नियम आपण 'राजा राजसूयेन स्वाराज्यकामो यजेत' या विधिवाक्याला लावून पाहूं. 'यजेत स्वर्गकामः' या वाक्यामध्यें स्वर्गाच्या उद्देशानें ज्याप्रमाणें याग सांगितलेला आहे, त्याचप्रमाणें प्रस्तुतच्या वाक्यामध्यें स्वाराज्याच्या उद्देशानें राजसूय सांगितलेला आहे. तेव्हां स्वाराज्यरूपी फलाची कामना हें येथें पुरुषाचें विशेषण असल्यामुळें ज्या कोणाला स्वाराज्यफलकामना उत्पन्न होईल, अशा पाहिजे त्या पुरुषाला या योगानें राजसूय यज्ञ करण्याचा अधिकार प्राप्त होऊं लागेल. परंतु वास्तविक पाहिलें असतां अशा रीतीनें पाहिजे त्याला राजसूययाग करण्याचा अधिकार प्राप्त होऊं शकत नाहीं. कारण, वरील विधिवाक्यामध्यें 'राजा' हेंही एक पद आहे. येथें या पदानें 'क्षत्रिय' असा अर्थ घ्यावयाचा आहे. आणि 'स्वाराज्यकामः' हें जसें पुरुषविशेषण आहे, त्याचप्रमाणें 'राजा' हेंही आणखी एक पुरुषविशेषण आहे. तेव्हां राजा, ह्मणजे क्षत्रिय, असून त्याला जर स्वाराज्यप्राप्तीची कामना होईल, तरच

त्याला राजसूय यज्ञ करण्याचा अधिकार प्राप्त होऊं शकेल. एरवीं होणार नाहीं. (अ. २ पा. ३ अधि. २ पहा).

हे जे अधिकाराचे तीन भेद सांगितले, या सगळ्या तिन्हीही ठिकाणीं पुरुषविशेषण हें विधिवाक्यांमधून प्रत्यक्ष रीतीनें श्रुत झालेलें आहे. आणि त्या श्रुत अशा पुरुषविशेषणांपासून हे तीन प्रकार उत्पन्न झालेले आहेत. याच्याशिवाय 'अश्रुत' अशा पुरुषविशेषणांपासून अधिकाराचे आणखी तीन प्रकार होतात. ते पुढील प्रतीकामध्यें दाखविण्यांत येत आहेत. अशा रीतीनें श्रुत आणि अश्रुत अशा दोन प्रकारच्या पुरुषविशेषणांवरून जे अधिकाराचे निरनिराळे प्रकार उत्पन्न होतात, ते सगळे एकत्र दाखविण्याकरितां पुढील प्रतीकाच्या शेवटीं एक आकृति दिलेली आहे. ती पाहिली असतां श्रुत अशा पुरुषविशेषणांपासून झालेले जे अधिकारभेद वर वर्णन केले आहेत, त्यांची चांगली कल्पना येईल.

---

(९१) अश्रुत पुरुषविशेषण.

क्वचित्तु पुरुषविशेषणत्वेनाश्रुतमप्यधिकारिविशेषणम् । यथाध्ययनविधिसिद्धा विद्या । क्रतुविधीनामर्थज्ञानापेक्षत्वेनाध्ययनविधिसिद्धार्थज्ञानवन्तं प्रत्येव प्रवृत्तेः । एवमग्निसाध्यकर्मसु आधानसिद्धाग्निमत्ता । अग्निसाध्यकर्मणामग्न्यपेक्षत्वेन तद्विधीनामाधानसिद्धाग्निमन्तं प्रत्येव प्रवृत्तेः । एवं सामर्थ्यमपि । 'आख्यातानामर्थं ब्रुवतां शक्तिः सहकारिणी'ति न्यायात् । समर्थं प्रत्येव विधिप्रवृत्तेः । तदेवं निरूपितो विधिः ।

पुरुषविशेषण हें श्रुत किंवा अश्रुत असें दोन प्रकारचें असूं शकतें, हें वर सांगितलें आहे. त्यांपैकीं श्रुत अशा विशेषणांचीं उदाहरणें पूर्वीं दाखवून झाल्यानंतर आतां पुरुष, ह्मणजे अधिकारी पुरुष, याचीं अश्रुत अशींही जीं कांहीं विशेषणें असतात, तीं येथें दाखविण्यांत येत आहेत. हीं विशेषणें (१) विद्या, (२) अग्निमत्ता आणि (३) सामर्थ्य, अशीं तीन आहेत.

(१) यांपैकीं पहिली जी विद्या ती पुरुषविशेषण कशी होते? तर 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' असा एक अध्ययनविधि सांगितलेला आहे. त्या अध्ययनविधीप्रमाणें अर्थज्ञानादिकानें युक्त अशी वेदासंबंधींची विद्या परिपूर्ण झाली, म्हणजे मग पुढें यज्ञयागादिकांच्या अनुष्ठानांमध्यें ज्या गोष्टी सांगितलेल्या असतात, त्यांचा त्या यज्ञ करणाऱ्या अधिकारी पुरुषाला अर्थ समजूं लागतो. व असें ज्ञान ज्याला पूर्वीं प्राप्त झालेलें आहे, अशा अधिकारी पुरुषालाच अनुलक्षून 'स्वर्गकामो यजेत' इत्यादि सांगण्याला विधि प्रवृत्त होतो. कारण, पूर्वार्जित विद्येच्या योगानें यज्ञसंबंधीं विधींचें अर्थज्ञान होण्याचेंही ज्याच्यापाशीं कांहीं साधन नाहीं, अशा मनुष्याला यज्ञ करण्याविषयीं सांगण्याला विधि कशाला प्रवृत्त होईल? तेव्हां अग्न्याधानाच्या नंतर करावयाचे असे जे दर्शपूर्णमासादिक (उत्तर) क्रतुविधि त्या उत्तरक्रतुविधींना (म्हणजे यज्ञसंबंधीं विधींना) अर्थज्ञानाची अपेक्षा असल्याकारणानें 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' या विधीप्रमाणें पूर्वी अध्ययन करून ज्यानें अर्थज्ञान संपादन करून घेतलेलें आहे, अशा अधिकारी पुरुषालाच यज्ञ करण्याविषयीं सांगण्याला विधि प्रवृत्त होतो. (प्रवृत्तेः = विधिप्रवृत्तेः). तेव्हां अशा प्रकारच्या या विधिप्रवृत्तीकरून अध्ययनविधिसिद्ध अशी जी विद्या ती अधिकारी पुरुषाचें एक विशेषण असलें पाहिजे, हें उघड होतें. आतां 'स्वर्गकामः' किंवा 'यस्याहिताग्नेरग्निर्गृहान्दहेत्' इत्यादि ठिकाणीं ज्याप्रमाणें हीं पुरुषविशेषणें साक्षात् श्रुत आहेत, त्याप्रमाणें अध्ययनसिद्ध विद्या हें पुरुषविशेषण साक्षात् श्रुत नाहीं. परंतु तें आर्थिक रीत्या प्राप्त होतें. म्हणून या विशेषणाला 'अश्रुत विशेषण' या कोटीमध्यें घालण्यांत आलेलें आहे.

(२) त्याचप्रमाणें अग्निमत्ता हें दुसरें अश्रुत विशेषण होय. 'दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत' इत्यादि विधिवाक्यांतून जे याग करण्याविषयीं सांगितलेलें आहे, ते याग कसे सिद्ध करावयाचे असतात? तर अग्नीमध्यें देवतांच्या उद्देशानें हविर्द्रव्यांचा प्रक्षेप करून ते याग सिद्ध करावयाचे असतात. तेव्हां अर्थातच या यागांना अग्नीची अवश्यकता लागते. आतां हा अग्नि कशा प्रकारचा असावा लागतो? तर 'वसन्ते ब्राह्मणोऽग्नीनादधीत' या विधिवाक्यांत सांगितल्याप्रमाणें अग्नीचें आधान करून सिद्ध केलेला जो अग्नि, तशा प्रकारचा अग्नि यागादिकांमध्यें असावा लागतो. आणि जो आहिताग्नि असतो, त्यानें अग्न्याधान करून असा अग्नि सिद्ध केलेला असतो. आणि म्हणून त्या आहिताग्नीच्या

ठिकाणीं 'अग्निमत्ता' हा धर्म राहतो. तेव्हां दर्शपूर्णमासादिक जे याग त्यांना आधानसिद्ध अशा अग्नीची अपेक्षा असल्याकारणानें हा आधानसिद्ध अग्नि ज्याच्यापाशीं असेल, असा जो आहिताग्नि, त्यालाच अनुलक्षून याग करण्याविषयीं सांगण्याला दर्शपूर्णमासादिक विधि प्रवृत्त झालेले असतात (तद्विधीनां प्रवृत्तेः). येथेंही वरील 'विद्ये'प्रमाणें 'अग्निमत्ता' हें विशेषण केवळ अर्थात् प्राप्त होत असून साक्षात् श्रुत नाहीं, ह्मणून यालाही 'अश्रुत' असें ह्मटलेलें आहे.

या दोन्हीही उदाहरणांमध्यें 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' आणि 'वसन्ते ब्राह्मणोऽग्नीनादधीत' हे दोन श्रौत विधि मूलभूत असतांना हीं अश्रुताचीं उदाहरणें ह्मणून कशीं देण्यांत आलीं आहेत, अशी कोणी शंका काढील. पण त्याचें समाधान असें आहे कीं, स्वाध्याय आणि अग्न्याधान ह्यांच्या बद्दलचे हे विधि सामान्य स्वरूपाचे आहेत. आणि विद्या व अग्निमत्ता या गोष्टी त्यांच्यापासून परंपरेनें (साक्षात् नव्हे) फलित होतात. कोणीही याग करूं लागला, तर त्याला त्याविषयींचें अर्थज्ञान पाहिजे, व त्याकरितां त्याला आधानसिद्ध अग्नि पाहिजे; एरवीं त्याला तदुत्तर क्रतूंचें अनुष्ठान करतांच यावयाचें नाहीं. तेव्हां हे पुढील याग करण्याकरितां विद्या आणि अग्निमत्ता या गोष्टी पूर्वी सिद्ध आहेत, असें गृहीत धरूनच चालावें लागतें. आणि ह्मणून या पुरुषविशेषणांना अश्रुत या कोटीमध्यें घालण्यांत आलेलें आहे.

'अष्टवर्षं ब्राह्मणमुपनयीत' 'एकादशवर्षं राजन्यम्' 'द्वादशवर्षं वैश्यम्' या वचनांनीं त्रैवर्णिकांना उपनयन सांगितलें असल्यामुळें आणि 'तमध्यापयीत' या वचनानें त्यांना अध्ययनाचा अधिकार प्राप्त झालेला असल्यामुळें, त्याचप्रमाणें 'वसन्ते ब्राह्मणोऽग्नीनादधीत' 'ग्रीष्मे राजन्यः' 'शरदि वैश्यः' या वचनांनीं त्यांना अग्न्याधानही सांगितलें असल्यामुळें, विद्या आणि अग्न्याधान यांच्या योगानें त्रैवर्णिकांच्या ठिकाणीं अधिकार संभवतो, हें यावरून निष्पन्न होतें.

(३) विद्या आणि अग्निमत्ता यांना वर सांगितलेले सामान्यविधि आधारभूत आहेत. परंतु 'सामर्थ्य' हें जें तिसरें पुरुषविशेषण आतां सांगण्यांत येत आहे, त्याला वरच्यासारखा कोणत्याही विधीचा परंपरेनेंही आधार नाहीं. व या दृष्टीनें विद्या आणि अग्निमत्ता यांच्यापासून 'सामर्थ्य' हें विशेषण भिन्न स्वरूपाचें आहे. पण 'सामर्थ्य' या विशेषणाला जरी कोणत्याही विधीचा आधार नसला, तरी तें सामान्य व्यवहाराच्या अनुरोधानें अवश्यक ह्मणून मानावें

लागतें. कारण, (समर्थं प्रत्येव विधिप्रवृत्तेः) जो समर्थ असेल, त्यालाच एकादा याग करण्याविषयीं सांगण्याला विधि प्रवृत्त होतो. आंधळा, मुका, बहिरा, अशासारखा जो कोणी असमर्थ असेल, त्याला याग करण्याविषयीं सांगण्याला विधि कशाला प्रवृत्त होईल ? तेव्हां ज्याच्या अंगांत सामर्थ्य असेल, त्यालाच आज्ञा करण्याला विधि प्रवृत्त होतो, हें उघड आहे. ह्मणून 'सामर्थ्य' हें तिसरेंही एक अश्रुत असें पुरुषविशेषण स्वीकारणें जरूर आहे. या सामर्थ्याच्या स्वीकाराला आधारभूत असा कोणताही 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' इत्यादिकांसारखा वैदिक विधि नाहीं, हें वर सांगितलेंच आहे. तेव्हां त्या सामर्थ्याच्या आधाराकरितां 'आख्यातानामर्थं ब्रुवतां शक्तिः सहकारिणी' हा एक न्याय देण्यांत आलेला आहे.

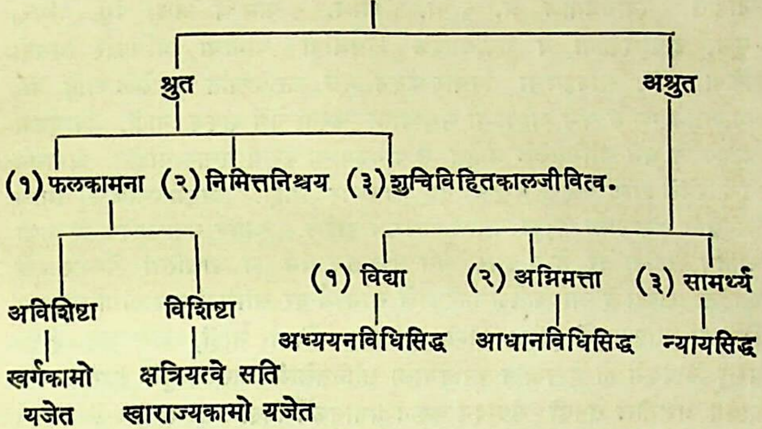
आख्यातानामर्थं ब्रुवतां शक्तिः सहकारिणी.

हा न्याय कोठें सांगण्यांत आला आहे ? तर हा न्याय जैमिनिसूत्रांतील अ. १ पाद ४ यांतील "अर्थाद्वा कल्पनैकदेशत्वात्" या शेवटच्या ३० व्या सूत्रावरील शबरस्वामींच्या भाष्यामध्यें आढळतो. परंतु तेथील या न्यायभूत वाक्याचा पाठ थोडा निराळा असून तो जास्त स्पष्ट आहे. तो पाठ "आख्यातशब्दानामर्थं ब्रुवतां शक्तिः सहकारिणी" असा आहे. पण जैमिनीय न्यायमालाविस्तरांतील पाठ 'आख्यातानामर्थं' असाच आहे. हा न्याय ज्या शेवटच्या सूत्रामध्यें आलेला आहे, त्या एकाच सूत्राचें एक स्वतंत्र अधिकरण आहे. व "सामर्थ्यानुसारेण अव्यवस्थितव्यवस्थाधिकरणम्" असें त्या अधिकरणाचें नामकरण करण्यांत आलेलें आहे. या अधिकरणांतील विषय असा आहे कीं, 'स्रुवेणाऽवद्यति, स्वधितिनाऽवद्यति, हस्तेनावद्यति', अशीं वाक्यें श्रुतीमध्यें आढळतात. तेव्हां आतां या वाक्यांच्या संबंधानें असा संशय उत्पन्न होतो कीः—पातळ, घट्ट, कठिण, वगैरे निरनिराळ्या प्रकारच्या हविर्भागांच्या द्रव्यांतून अवदानें घ्यावयाचीं असतात; तेव्हां स्रुवा (द्रवद्रव्यग्रहणयोग्य), स्वधिति (मांसच्छेदनोपयोगी शस्त्रविशेष) आणि हस्त, यांपैकीं अमुक साधनानें अमुक हविर्द्रव्य घ्यावें, अशी येथें कांहीं व्यवस्था आहे, किंवा वाटेल त्या साधनानें वाटेल तें हविर्द्रव्य घ्यावें, अशी अव्यवस्था आहे ?

अशी शंका उत्पन्न झाली असतां त्याच्यावर असें समाधान सांगण्यांत आलेलें आहे कीं, शब्दांचे अर्थ करतांना त्या शब्दांमध्यें जसें सामर्थ्य असेल

त्या त्या मानानें त्या त्या शब्दांचे अर्थ केले पाहिजेत. 'कटे भुङ्क्ते, कांस्यपात्र्यां भुङ्क्ते,' अशीं लौकिक वाक्यें आपण उपयोगामध्यें आणतों. पण त्या त्या वाक्यांतील शब्दांच्या सामर्थ्याच्या अनुरोधानें आपण पहिल्या वाक्याचा अर्थ 'कटे आसीनः भुङ्क्ते' असा करितों, आणि दुसऱ्या वाक्याचा अर्थ 'कांस्यपात्र्यामोदनं निधाय भुङ्क्ते' असा करितों. व शब्दसामर्थ्याच्या अनुरोधानें अर्थ करण्याची ही पद्धति आपण लौकिक वाक्यांच्या बाबतींत जशी स्वीकारितों, तशीच ती वैदिक वाक्यांमध्येंही स्वीकारणें अवश्यक आहे. 'अंजलिना सक्तून् प्रदाय जुहुयात्' हें एक वैदिक वाक्य आपण उदाहरणाकरितां घेतलें, तर यांतील 'अंजलि' या शब्दाचा अर्थ काय करावयाचा, असा प्रश्न उत्पन्न झाला असतां, त्या शब्दाच्या सामर्थ्याच्या अनुरोधानें येथें जो अर्थ जमेल, तोच घेतला पाहिजे. गुरु, देवता, इत्यादिकांच्या अभिवंदनाच्या वेळीं निश्छिद्र अशा द्विहस्तसंयोगानें आपण जो अंजलि करतों, तो अंजलि या ठिकाणीं सक्तूंचें धारण करण्याला समर्थ होणार नाहीं. तेव्हां दोन हातांच्या ओंजळीच्या मध्यभागीं सक्तु धारण करण्याला जो समर्थ होईल, अशाच प्रकारचा मध्यगतावकाशयुक्त अंजलि येथें सामर्थ्याच्या दृष्टीनें स्वीकारिला पाहिजे. तेव्हां या अंजलिविषयक वैदिक वाक्यामध्यें शब्दसामर्थ्याच्या लौकिक न्यायानें आपण जशी व्यवस्था करितों, तशीच सामर्थ्यमूलक व्यवस्था 'स्रुवेणावद्यति' इत्यादि वरील विषयवाक्यांमध्यें अंगीकारिली पाहिजे. ह्मणजे आज्य आदिकरून जें द्रवद्रव्य असेल, त्याचें अवदान स्रुवेनें करावें; पशुमांसासारखीं जीं छेदनीय स्वरूपाचीं हविर्द्रव्यें असतील, त्यांचें अवदान स्वधितीनें करावें; आणि घट्ट परंतु हातानें मोडतां येण्यासारखीं अशीं जीं पुरोडाशादिक हविर्द्रव्यें असतील, त्यांचें अवदान हातानें करावें. सारांश, शब्दांचें जसें सामर्थ्य असेल, त्याप्रमाणें कल्पना करून व्यवस्था लावावी, असा या अधिकरणांतील न्यायाचा अभिप्राय आहे. तेव्हां त्याच न्यायाच्या अनुरोधानें अधिकारी पुरुषाच्या ठिकाणीं सामर्थ्य आहे, असें गृहीत धरूनच त्याला यागादिक करण्याविषयीं सांगण्याला विधि प्रवृत्त होत असतो, असें मानिलें पाहिजे.

हे येथपर्यंत सांगितलेले पुरुषविशेषणात्मक अशा अधिकाराचे निरनिराळे प्रकार समजण्याला पुढील आकृति उपयोगी पडण्यासारखी आहेः—



हे याग करण्याचे बाबतींत कोणकोणाला अधिकार असतो, याच्याविषयीं येथपर्यंत जें निर्वचन करण्यांत आलें आहे, त्यावरून कांहीं कांहीं गोष्टी निष्पन्न होतात, त्या अशाः—अध्ययनविधिसिद्ध विद्या आणि आधानविधिसिद्ध अग्निमत्ता हे दोन्हीही धर्म शूद्राच्या ठिकाणीं संभवत नसल्यामुळें शूद्राला यागाचा अधिकार नाहीं, असें फलित होतें. परंतु 'निषादश्च स्थपतिश्च' अशा कर्मधारय समासाच्या विग्रहाच्या दृष्टीनें निषाद जातींतीलच असा जो निषादस्थपति त्याच्या बाबतींत रौद्रयागाच्या संबंधानें अपवाद मानण्यांत आलेला आहे. (जै.सू.६–१–१३ पहा.) आतां उपनयन आणि अग्न्याधान हे धर्म त्रैवर्णिकांना सांगितलेले असल्यामुळें ब्राह्मण, क्षत्रिय आणि वैश्य, यांना यागाचा अधिकार प्राप्त होतो. परंतु रथकार या जातीचा मनुष्य हा त्रैवर्णिकांत येऊं शकत नसल्यामुळें त्याला यागाचा अधिकार पोहोंचत नाहीं. फक्त 'वर्षासु रथकार आदधीत' एवढा आधानाचाच अधिकार काय तो त्याला सांगितलेला आहे. यानंतर स्त्रियांना यागामध्यें अधिकार असतो किंवा नसतो, अशी जी एक शंका उत्पन्न होते, त्यासंबंधानें अ. ६ पा. १ अधि. ३, ४, यांमध्यें या शंकेचें असें समाधान सांगण्यांत आलेलें आहे कीं, पत्नीला यागामध्यें अधिकार असतो, परंतु तो दंपती या नात्यानें यजमानाच्या बरोबर यजमानपत्नीला सहाधिकार म्हणून असतो. कारण,

पव्यवेक्षण इत्यादिक जे धर्म सांगितलेले आहेत, ते एरवीं उपपन्न होणार नाहींत. त्याचप्रमाणें अ. ६ पा. १ अधि. २ यामध्यें अंध, पंगु, बधिर, मूक, इत्यादिकांना व गवाश्वादिक तिर्यञ्चांना यागाचा अधिकार असतो किंवा नाहीं, याबद्दलचा विचार करून असें ठरविण्यांत आलेलें आहे कीं, आज्यावेक्षण हें कर्म आंधळ्या मनुष्याला करतां येणें शक्य नाहीं. विष्णुक्रम ह्मणून जे धर्म सांगितलेले आहेत, ते पांगळ्याला करतां येणार नाहींत. अध्वर्यूनें उच्चारिलेले शब्द बहिरा मनुष्य ऐकूं शकणार नाहीं. अनुमंत्रणादिक धर्मांचें अनुष्ठान करण्याला मुका मनुष्य असमर्थ होईल. आणि गवाश्वादिक जे प्राणी आहेत, त्यांना तर हे व इतर असे पुष्कळच धर्म न आचरितां येण्यासारखे आहेत. तेव्हां हें आज्यावेक्षणादिकांचें सामर्थ्य वर सांगितलेल्या अंधादिकांच्या ठिकाणीं नसल्यामुळें त्यांना काम्य यागाचा अधिकार नाहीं, असें प्राप्त होतें. परंतु नित्यकर्में हीं यावज्जीव करावयाला सांगितलेलीं असल्यामुळें जितकीं अंगें शक्य असतील तेवढीं संपादन करून प्रधानकर्में नित्य करावींत, असें निर्णीत करण्यांत आलें आहे. (जै. सू. ६-३-१ पहा).

तदेवं निरूपितो विधिः.

येणेंप्रमाणें येथें विधीचें निरूपण समाप्त झालें. पूर्वीं (पान ४९–५१ पहा) वेदाचे विधि, मंत्र, इत्यादिक पांच विभाग करून त्यांपैकीं विधीच्या विभागाची मीमांसा जी तेथून सुरू करण्यांत आलेली होती, ती आतांपर्यंत चाललेली आहे. वेदाच्या पांच विभागांपैकीं विधि हाच मुख्य विभाग आहे. आणि त्या महत्त्वाच्या दृष्टीनें या विधीच्या विभागाचें इतक्या विस्तृत रीतीनें वर्णन करण्यांत आलेलें आहे, तें योग्यच आहे. मंत्र, नामधेय, निषेध आणि अर्थवाद, हे बाकीचे चार विभाग जरी निरनिराळे मानण्यांत आलेले आहेत, तरी कोणत्याना कोणत्या तरी प्रकारानें विधीला साहाय्य करण्याचेंच कार्य त्यांच्याकडून होत असतें. आणि ह्मणून त्या दृष्टीनेंही विधि हाच मुख्य होय. त्या विधीचे या विधिमीमांसेच्या प्रकरणामध्यें निरनिराळ्या प्रकारांनीं वेळोवेळीं निरनिराळे विभाग करण्यांत आलेले आहेत. जी विभाजक दृष्टि ठेवावी, त्या दृष्टीनें विभाग पाडले जाऊं शकतात, हें विभागाचें तत्त्व प्रसिद्धच आहे. व त्या तत्त्वाच्या दृष्टीनें पाहिलें असतां एका विधीचे हे इतके निरनिराळे विभाग कसे झालेले आहेत, हें लक्षांत येण्यासारखें आहे. अर्थसंग्रहामध्यें (१)

पहिल्यानेंच मुख्यविधि, गुणविधि आणि विशिष्टविधि, असे जे भेद दाखविले आहेत, ते भेद गुणप्रधानभावाच्या दृष्टीनें केलेले आहेत, हें उघड आहे. त्यानंतर (२) उत्पत्तिविधि, विनियोगविधि, प्रयोगविधि आणि अधिकारविधि, हे जे चार भेद करण्यांत आलेले आहेत, ते विधींचा कोणकोणत्या रीतीनें उपयोग करतां येणें शक्य आहे, या दृष्टीनें केलेले आहेत. आतां (१) पहिले तीन विभाग आणि (२) दुसरे चार विभाग यांची आपण अन्योन्य तुलना करून पाहूं लागलों असतां आपल्याला असें आढळून येतें कीं, पहिल्या विभागांतील मुख्य किंवा प्रधानविधि आणि दुसऱ्या विभागांतील उत्पत्तिविधि हे जवळ जवळ एकच आहेत; व पहिल्या विभागांतील गुणविधि आणि गुण-विशिष्टविधि यांचें दुसऱ्या विभागांतील विनियोगविधि, प्रयोगविधि आणि अधिकारविधि, यांच्याशीं पुष्कळ साम्य आहे. कारण, विनियोग वगैरे विधीं-मधून शेषशेषिभावानें मुख्य विधींचे गुणच सांगितलेले असतात. आणि अशा दृष्टीनें पाहिलें असतां पहिल्या विभागांतील मुख्यविधि, गुणविधि वगैरे हे दुसऱ्या विभागांतील उत्पत्तिविधि, विनियोगविधि, वगैरे भेदांमध्येंच अन्त-र्विलीन होत असल्याकारणानें अखेरीस वास्तविक पाहिलें असतां उत्पत्तिविधि, विनियोगविधि, प्रयोगविधि आणि अधिकारविधि, हे उपयोगाच्या दृष्टीनें केलेले चार भेदच अवशिष्ट राहतात. (३) याशिवाय नियमविधि आणि परिसंख्या-विधि, असे विधीचे आणखी दोन विभाग करण्यांत आलेले आहेत. कोण-त्याही विधींतील चोदना, ह्मणजे आज्ञा, सर्वांशींच जरूर मानली पाहिजे, किंवा कांहीं अंशीं मानावी आणि कांहीं अंशीं न मानावी, असे जे कांहीं प्रसंग असतात, त्यांच्या दृष्टीनें नियम व परिसंख्या हे दोन भेद करण्यांत आलेले आहेत. या दोन भेदांचें निरूपणही वास्तविक पाहिलें असतां यथायोग्य विषयविभागाच्या दृष्टीनें या विधिमीमांसेच्या प्रकरणामध्येंच यावयाला पाहिजे होतें. परंतु तसें तें येथें न येतां पुढील मंत्रमीमांसेच्या प्रकरणामध्यें देण्यांत आलेलें आहे. असें करण्याचें कारण कदाचित् पुढें दिल्याप्रमाणें असण्याचा संभव आहे. अ. १ पा. २ यामध्यें मंत्रलिंगाधिकरण या नांवाचें एक शेवटचें अधिकरण आहे. त्यांत यागाच्या अनुष्ठानाच्या वेळीं कराव-याच्या कर्मांचें मंत्रांनींच अनुस्मरण करावें, असा सिद्धान्त ठरविण्यांत आलेला आहे. व हा सिद्धान्त ठरवितांना नियमविधीचा आश्रय करावा लागलेला आहे. तेव्हां मूळ सूत्रांत या मंत्रलिंगाधिकरणामध्यें नियमविधि आलेला

असल्याकारणानें आपदेवींत आणि अर्थसंग्रहांत या मंत्रमीमांसेच्या प्रकरणामध्यें त्याच ओघानें नियमविधि सांगण्यांत आलेला असला पाहिजे. व नियमविधि सांगितला ह्मणजे त्याच्यापुढें परिसंख्या स्वाभाविकच येते. ह्मणून तीही तेथेंच सांगितली असावी. परंतु वास्तविक या दोन्हीही विधींचें योग्य स्थान ह्मटलें ह्मणजे विधीच्या प्रकरणांतच होय, हें उघड आहे.

पूर्वार्ध आणि उत्तरार्ध.

पूर्वी विधि, मंत्र, नामधेय, निषेध आणि अर्थवाद, असे वेदाचे जे पांच विभाग सांगितलेले आहेत, त्यांपैकीं पहिला जो विधीचा विभाग त्याचें निरूपण येथें समाप्त झालें. व आतां याच्यापुढें 'मंत्र' या दुसऱ्या विभागाचें विवेचन सुरू व्हावयाचें आहे. येथें अर्थसंग्रहाच्या मूळ ग्रंथामध्यें विधिविवेचनाच्या बरोबर अर्थसंग्रह या ग्रंथाचा पहिला भाग संपला आणि 'मंत्र' या प्रकरणाच्या बरोबर त्याचा आतां दुसरा भाग सुरू होणार आहे, असें दाखविणारें कोणतेंही अन्तःप्रमाण नाहीं. बाकीचीं प्रतीकें जशीं संपतात आणि नवीन सुरू होतात, त्याचप्रमाणें 'अधिकारविधिलक्षण' आणि 'मंत्रमीमांसा' यांच्या दरम्यानची स्थिति आहे. नाहीं ह्मणावयाला अधिकारविधिलक्षणाच्या प्रतीकाच्या शेवटीं 'तदेवं निरूपितो विधिः' असें एक वाक्य आहे. पण एवढ्यावरून लौगाक्षिभास्करानें आपल्या ग्रंथाचे दोन भाग करण्याचें योजिलें असून त्यांपैकीं पहिला भाग येथें संपवून मंत्रमीमांसेपासून आपला दुसरा भाग सुरू केला, असें मानण्याला फारशी जागा आहे, असें नाहीं. तरी पण येथें अर्थसंग्रहाचा एक भाग समाप्त झाला असल्याचा कोणी तरी कोठें तरी पाठ घातलेला असावा, असें दिसतें. कारण, हल्लींच्या अर्थसंग्रहाच्या छापील पुस्तकांपैकीं कोणत्याही पुस्तकामध्यें जरी येथें पहिला भाग समाप्त झाल्याचा उल्लेख आढळत नाहीं, तरी अर्थसंग्रहावरील टीकाकार रामेश्वर भिक्षु यांच्या टीकेमध्यें 'तदेवं निरूपितो विधिः' या वाक्याच्या टीकेच्या पुढें मध्येंच पुढील श्लोक दिलेला आहे.

यः सर्वकर्ता सकलात्मरूपश्चन्द्रार्कवह्नीक्षणकश्चिदात्मा ।
साम्बो हि सोमार्धविभूषणाढ्यस्तं नौमि देवार्चितपादपीठम् ॥

व याच्यापुढें मंत्रमीमांसेवरील टीकेला सुरवात करण्यांत आलेली आहे. पहिल्या भागाच्या समाप्तीच्या प्रसंगाशिवाय हा श्लोक येथें अगदीं असंबद्ध दिसतो व अनुपपन्न होतो. आणि ह्मणून रामेश्वर भिक्षूच्या पुढें टीका लिहिते

वेळीं असलेल्या अर्थसंग्रहाच्या ग्रंथामध्यें येथें पूर्वार्ध संपल्याचा कांहीं तरी उल्लेख असला पाहिजे, असें अनुमान करणें प्राप्त होतें. पण या अनुमानाला दुसऱ्या एका प्रमाणावरूनही आणखी बळकटी येते. अर्थसंग्रहाची रचना ही बहुतेक अंशीं आपदेवीच्या अनुरोधानेंच केलेली आहे, ही गोष्ट अगदीं स्पष्ट आहे. त्या आपदेवीच्याही सगळ्या पुस्तकांतून या विधिप्रकरणाबरोबर पूर्वार्ध संपला, असें जरी स्पष्ट रीतीनें सांगितलेलें नसलें, तरी काशी संस्कृत सीरीज्मध्यें छापलेल्या आपदेवीच्या एका पुस्तकामध्यें विधिविवेचनापर्यंतच्या भागाला पूर्वार्ध आणि त्याच्यापुढील भागाला उत्तरार्ध अशीं स्पष्ट नांवें दिलेलीं आहेत. व आपदेवी अथवा मीमांसान्यायप्रकाश, या ग्रंथावर ज्या दोन टीका काशीस छापलेल्या आहेत, त्या दोन्हीही टीकांमध्यें येथें पूर्वार्ध संपून उत्तरार्ध सुरू झाल्याबद्दलचे स्पष्ट उल्लेख आहेत. या आपदेवींतील प्रमाणांवरूनही अर्थसंग्रहामध्यें सुद्धां पूर्वार्ध आणि उत्तरार्ध असे दोन भाग कल्पिलेले असले पाहिजेत, असें दिसतें.

---

(९२) मंत्रमीमांसा।

प्रयोगसमवेतार्थस्मारका मंत्राः। तेषां च तादृशार्थस्मारकत्वेनैवार्थवत्त्वम्। न तु तदुच्चारणमदृष्टार्थम्। संभवति दृष्टफलकत्वे अदृष्टकल्पनाया अन्याय्यत्वात्। न च दृष्टस्यार्थस्मरणस्य प्रकारान्तरेणापि संभवान्मंत्राम्नानं व्यर्थमिति वाच्यम्। मंत्रैरेव स्मर्तव्यमिति नियमविध्याश्रयणात्।

वेदाचे विधि, मंत्र, नामधेय, निषेध आणि अर्थवाद असे जे पूर्वी (पान ४९ पहा) पांच विभाग सांगितलेले आहेत, त्यांपैकीं मंत्र हा दुसरा विभाग होय. व या क्रमाप्रमाणें विधिमीमांसा संपल्यानंतर आतां येथें मंत्रमीमांसेला सुरुवात करण्यांत येत आहे. येथें मुळामध्यें 'प्रयोगसमवेतार्थस्मारका मंत्राः' या वाक्यानें मंत्रांचा यागामध्यें उपयोग काय, हेंच सांगण्याला एकदम सुरुवात केली आहे. परंतु त्याच्या आधीं मंत्रांचें स्वरूप काय असतें, याच्याबद्दलची कांहीं माहिती देणें जरूर आहे.

मन्त्रलिङ्ग.

वेदांत काय सांगितलें आहे, आणि त्याचा विनियोग कसा करावयाचा, या दृष्टीनें विधि, मंत्र, नामधेय, इत्यादि हे वेदाचे पांच विभाग करण्यांत आलेले आहेत. परंतु वेदग्रंथाच्या रचनेच्या दृष्टीनें पाहिलें असतां मंत्र आणि ब्राह्मण असे त्याचे दोन विभाग प्रथमतः पडतात. त्यांपैकीं ब्राह्मण ग्रंथामध्यें विधि वगैरे सांगितलेले असतात; आणि त्यांत सांगितलेल्या कर्मांचें स्मरण करून देण्याकरितां ह्मणून जे मंत्र ह्मणावयाचे असतात, ते मंत्रभागामध्यें दिलेले असतात. हे मंत्र कसे ओळखावे, मंत्रत्व कोणाच्या ठिकाणीं असूं शकतें आणि कोणाच्या ठिकाणीं असूं शकत नाहीं, याच्या बद्दलच्या कांहीं मंत्रलिंगांचें पुढील कारिकेमध्यें कांहीं एका निराळ्या प्रसंगानें निषेधरूपानें एकत्र ग्रथन करण्यांत आलेलें आहे. ती कारिका अशीः—

'उत्तमामंत्रणास्यन्तत्वान्तरूपाद्यभावतः ।
मंत्रप्रसिद्ध्यभावाच्च मंत्रतैषां न युज्यते ॥

वरील कारिकेंत सांगितलेलीं चिन्हें किंवा खुणा (लिंग) जेथें आढळून येतील, तेथें तो मंत्र आहे, असें जाणावें. (१) 'अग्नये जुष्टं निर्वपामि' येथें 'निर्वपामि' (पृथक्कृत्य स्थापयामि) यांत उत्तमपुरुष, ह्मणजे प्रथमपुरुष, हें लिंग आढळतें, ह्मणून हा मंत्र होय. (२) 'अग्ने यशस्विन्यशसे समर्पय' यांत 'अग्ने' हें आमंत्रण, ह्मणजे संबोधन, हें लिंग आहे. (३) 'उर्वी चासि, वस्वी चासि' यांतील 'असि' हें 'अस्' या धातूचें द्वितीयपुरुषी एकवचनी जें रूप आलेलें आहे, तें अस्यन्त मंत्रलिंग होय. (४) 'इषे त्वा, ऊर्जे त्वा' यांतील त्वान्त रूप हें मंत्रलिंग होय. याशिवाय आशीर्वाद, देवताप्रतिपादन, वगैरेही मंत्रलिंगें आहेत. त्याचप्रमाणें 'अग्नीदग्नीन्विहर' असे कांहीं प्रैषरूप मंत्र असतात. 'अधः-स्विदासीदुपरि स्विदासीत्' इत्यादि कांहीं विचारस्वरूपाचे मंत्र असतात. 'अम्बे अम्बिके अम्बालिके न मानयति कश्चन' इत्यादि कांहीं परिदेवनात्मक मंत्र असतात. 'पृच्छामि त्वां परमन्तं पृथिव्याः' इत्यादि कांहीं प्रश्नरूपी मंत्र असतात. 'वेदिमाहुः परमन्तं पृथिव्याः' इत्यादि कांहीं उत्तररूपी मंत्र असतात. अशीं मंत्रांचीं हीं व इतर अनेक स्वरूपें आहेत.

अशा स्वरूपाचे हे जे मंत्र यांचा उपयोग काय, असा साहजिकपणेंच प्रश्न उपस्थित होतो. कारण, मंत्र आणि ब्राह्मण असे जे वर वेदाचे दोन भाग सांगितलेले आहेत, त्यांपैकीं ब्राह्मण भागामध्येंच सगळे विधि वगैरे सांगितलेले असतात. तेव्हां मग या मंत्रांकडे काय कार्य राहिलें, अशी शंका येते. त्या शंकेचें निरसन करण्याकरितां येथें मुळामध्यें असें सांगितलें आहे कीं, मंत्र हे प्रयोगसमवेतार्थस्मारक असतात. ह्मणजे एकाद्या यागाचा प्रयोग सुरु झाला असतां त्याच्या संबंधींच्या (समवेत) ज्या अंगादिक पदार्थांचें (अर्थ) अनुष्ठान करावयाचें असतें, त्यांचें स्मरण करून देण्याचें कार्य या मंत्रांकडून केलें जातें. आणि अशा प्रकारचें जें अर्थस्मारकत्व, त्याच्या योगानें हे मंत्र कृतार्थ होऊं शकतात. आणि एवढ्यानें त्या मंत्रांना सार्थक्य (चरितार्थत्व) प्राप्त होत असल्यामुळें त्या मंत्रांच्या उच्चारणापासून कांहीं तरी अदृष्ट फल उत्पन्न होत असलें पाहिजे, अशी कल्पना करण्याचें कांहीं प्रयोजन नाहीं. कारण, अर्थस्मारकत्व हें मंत्रांचें प्रत्यक्ष दिसणारें फल संभवत असतां विनाकारण अदृष्टोत्पत्तीच्या संबंधानें एकादी कल्पना करणें योग्य होणार नाहीं.

आतां येथें कोणी पूर्वपक्षी असें ह्मणतो कीं, मंत्रांनीं अर्थस्मरण करून देण्यांत येतें, असें तुह्मी ह्मणतां; व या दृष्ट फलासाठीं तुह्मांला मंत्र पाहिजेत, असें तुमचें ह्मणणें आहे. पण हें अर्थस्मरण जें यागामध्यें व्हावयाला पाहिजे असतें, तें अगदीं मंत्रांनींच करून दिलें पाहिजे, असें तुह्मी कां ह्मणतां? ब्राह्मणांतील वचनांनीं देखील हें अर्थस्मरणाचें कार्य होण्यासारखें नाहीं काय? 'उरु प्रथस्व' या मंत्रानें उदाहरणार्थ पुरोडाश प्रथित (विस्तृत) करावा, हा अर्थ स्मारित केला जातो. पण 'उरु प्रथस्व इति पुरोडाशं प्रथयति' असें एक ब्राह्मणवाक्यही आहे; तेव्हां या ब्राह्मणवाक्यानेंही पुरोडाशप्रथनाचें स्मरण होणें अगदीं संभवनीय आहे. तेव्हां असें असतांना मंत्रांनींच तें स्मरण केलें जावें, असा आग्रह तुह्मी कां धरितां? सारांश, मंत्रांचें अर्थस्मरणाचें कार्य ब्राह्मणवचनांनींही होण्यासारखें असल्यामुळें मंत्राम्नान हें व्यर्थ आहे, असें प्राप्त होतें. तेव्हां हें व्यर्थत्व टाळण्याकरितां यागांत उच्चारलेले मंत्र कांहीं तरी अदृष्ट उत्पन्न करतात, अशी कल्पना करणें जरूर आहे.

असा पूर्वपक्ष प्राप्त झाला असतां त्याच्यावर सिद्धान्ती असें प्रत्युत्तर सांगतो कीं, अर्थाचें स्मरण करून देणें हें दृष्ट प्रयोजन संभवत असतां उगीच अदृष्टाची

कल्पना करणें योग्य नाहीं. आतां ब्राह्मणवाक्यांनीं देखील अर्थस्मरण संभवत असतां 'मंत्रैरेव स्मर्तव्यम्' असा जो नियम सांगण्यांत आलेला आहे, तो तरी कशाला सांगितला आहे, असें कोणी ह्मणेल; तर तो नियमविधीच्या अनुरोधानें सांगण्यांत आलेला आहे. आणि तो नियमविधि स्वीकारण्यामध्यें कोणताही दृष्ट हेतु संभवत नसल्यामुळें तेवढ्यापुरती पाहिजे तर तुह्मी अदृष्ट फलाची कल्पना करा. (अ. १ पा. २ अधि. ४ पहा).

आतां वर ज्या नियमविधीचा उल्लेख आलेला आहे, तो नियमविधि ह्मणजे काय, हें अद्यापि सांगितलेलें नाहीं. ह्मणून त्या नियमविधीचें निरूपण करण्याकरितां पुढील प्रतीक सुरू करण्यांत आलेलें आहे.

---

(९३) नियमविधिः ।

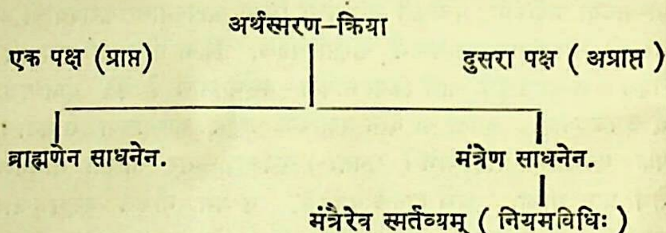
नानासाधनसाध्यक्रियायामेकसाधनप्राप्तावप्राप्तस्यापरसाधनस्य प्रापको विधिर्नियमविधिः। यथाहुः। 'विधिरत्यन्तमप्राप्तौ नियमः पाक्षिके सति। तत्र चान्यत्र च प्राप्तौ परिसंख्येति गीयत' इति। अस्यार्थः। प्रमाणान्तरेणाप्राप्तस्य प्रापको विधिरपूर्वविधिः। यथा 'यजेत स्वर्गकामः' इत्यादिः। स्वर्गार्थकयागस्य प्रमाणान्तरेणाप्राप्तस्यानेन विधानात्। पक्षेऽप्राप्तस्य प्रापको विधिर्नियमविधिः। यथा 'व्रीहीनवहन्ती'त्यादिः।

'नानासाधनसाध्यक्रियायाम्' इत्यादि वाक्यामध्यें नियमविधीचें जें लक्षण सांगितलें आहे, त्याचा अर्थ येणेंप्रमाणें आहे. कोणतीही क्रिया घेतली, तरी ती अनेक साधनांनीं साध्य होण्यासारखी असते. ह्मणजे ती क्रिया नानासाधनसाध्य अशी असते. उदाहरणार्थ, आपल्याला पाणी प्यावयाची क्रिया करावयाची असली, तर ती क्रिया अनेक साधनांनीं साध्य होण्यासारखी आहे. कारण, आपण हातानें पाणी पिऊं शकूं, किंवा एकाद्या भांड्यानें पाणी पिऊं शकूं. किंवा आपल्याला क्षुधा लागली असतां आपल्याला त्या क्षुधेचें सांत्वन करण्याची

क्रिया करावयाची असेल, तर त्या क्षुधेचें सांत्वन फलाहाराच्या साधनानें करतां येईल, किंवा अन्नाहाराच्या साधनानें करतां येईल. अशा प्रकारच्या उदाहरणांवरून हें दिसून येतें कीं, व्यवहारांतील ज्या ह्या निरनिराळ्या क्रिया आहेत, त्या निरनिराळ्या साधनांनीं साध्य होण्यासारख्या असतात. आतां अशा प्रकारची नानासाधनसाध्य अशी एकादी क्रिया आपल्याला करावयाची झाली, तर तेथें कशी स्थिति उत्पन्न होते? तर ती क्रिया सिद्ध करून देणारें असें कोणतें तरी एकादें साधन पुढें येतें. आणि त्या साधनाच्या द्वारानें आपण ती क्रिया सिद्ध करण्याला सुरुवात करतों. अशा वेळीं जें साधन (रागादिकाच्या हेतूनें) पुढें आलेलें असतें, तें साधन अर्थातच 'प्राप्त' (रागप्राप्त) असें साधन होय. आणि जें हें प्राप्त साधन हातीं घेऊन आपण आपली इष्ट क्रिया करण्याला सुरुवात करतों, त्याच्याशिवाय दुसरीं जीं कांहीं साधनें असतील, तीं अर्थातच 'अप्राप्त' अशीं साधनें होत. उदाहरणाच्या सोयीसाठीं एकाद्या क्रियेला दोनच साधनें आहेत, अशी आपण कल्पना करूं. एकाद्या खोल पाण्याच्या नदीच्या पलीकडे जाण्याची क्रिया आपल्याला करावयाची असली, तर ती पोहण्याच्या साधनानें करतां येईल, किंवा नौकेच्या साधनानें करतां येईल. तेव्हां पोहून जाणें किंवा नौकेंत बसून जाणें हे येथें दोन पक्ष झाले, हें उघड आहे. आतां या दोन पक्षांपैकीं पोहून जाण्याच्या साधनाचा एक पक्ष एकाद्याला पहिल्यानें (रागतः) सुचला, तर तो त्या साधनाचा पक्ष तेथें प्राप्त झाला, असें ह्मटलें पाहिजे. व मग नौकेंत बसून जाण्याच्या साधनाचा जो दुसरा पक्ष, तो अर्थातच 'अप्राप्त' असा पक्ष होय. आतां येथें पहिला पोहून जाण्याच्या साधनाचा पक्ष प्राप्त होऊन त्याप्रमाणें कोणी ती खोल पाण्याची नदी पोहून जाण्याला उद्युक्त झाला असतां नौकेंत बसून जाण्याचें जें दुसरें साधन, त्याचा अप्राप्त असा जो पक्ष, त्याचें कोणी तेथें प्रापण करून दिलें, ह्मणजे 'तूं नौकेंत बसून नदीच्या पलीकडे जा' असा दुसऱ्या साधनाचा जो अप्राप्त पक्ष, तो त्याला कोणी सांगून प्राप्त करून दिला, तर तें तेथें नियमविधीचें उदाहरण झालें. हें नियमविधीचें लक्षण एक लौकिक व्यवहाराचें उदाहरण घेऊन येथें स्पष्ट करून दाखविण्यांत आलेलें आहे.

आतां हेंच नियमविधीचें लक्षण 'मंत्रैरेव स्मर्तव्यम्' या वैदिक नियमविधीच्या उदाहरणाला आपण लावून पाहूं. या उदाहरणांत 'अर्थस्मरण' ही

क्रिया आपल्याला करावयाची आहे. आतां ही क्रिया कशी आहे ? तर पूर्वी सांगितलेल्या सर्वसाधारण नियमाप्रमाणें अर्थस्मरण ही क्रियाही नानासाधनसाध्य आहे. परंतु ती जरी नानासाधनसाध्य असली, तरी येथील वैदिक व्यवस्थेप्रमाणें ती दोन साधनांनीं साध्य आहे, असें आपण धरून चालूं. ह्मणजे यागाच्या अनुष्ठानामध्यें जी अर्थस्मरणाची क्रिया व्हावयाला पाहिजे आहे, ती ब्राह्मणवाक्यांच्या साधनानें साध्य होऊं शकेल, किंवा मंत्रांनीं साध्य होऊं शकेल. तेव्हां ब्राह्मण आणि मंत्र असे हे या ठिकाणीं दोन पक्ष झाले. त्यांपैकीं ब्राह्मणवाक्यांच्या साधनानें अर्थस्मरण करून घेण्याचा पक्ष स्वीकारून (एकसाधनप्राप्तौ) कोणी यागाला सुरुवात करीत असेल, तर या ठिकाणीं मंत्ररूपी जें दुसरें साधन त्याचा जो अप्राप्त असा पक्ष त्याचें प्रापण करून देणारा (अप्राप्तस्यापरसाधनस्य प्रापकः) असा जो 'मंत्रैरेव स्मर्तव्यम्' हा विधि, तो नियमविधि होय. *नियम ह्मणजे आवश्यकत्व, ह्मणजे स्वायोगव्यवच्छेद, असा अर्थ होय.* ह्या *नियमविधीचें स्वरूप पुढील आकृतीवरून चटकन लक्षांत येईल.*



आतां 'नानासाधनसाध्यक्रियायां' इत्यादि नियमविधीचें जें लक्षण ग्रंथकारानें दिलेलें आहे, त्याला पूर्वीच्या ग्रंथकारांचीही संमति आहे, असें दाखविण्याकरतां 'यथाहुः' असें ह्मणून 'विधिरत्यन्तमप्राप्तौ' ही कारिका (तंत्रवार्तिक १-२-४ पहा) ग्रंथकारानें दिलेलीं आहे. या कारिकेमध्यें विधि, नियम, आणि परिसंख्या अशा तिघांचींही तीन लक्षणें एकत्र दिलेलीं आहेत. त्यांपैकीं 'विधिरत्यन्तमप्राप्तौ' हें (अपूर्व) विधीचें लक्षण होय. 'नियमः पाक्षिके सति' हें नियमविधीचें लक्षण होय. आणि बाकी राहिलेलें परिसंख्येचें लक्षण होय. यांपैकीं विधीचें लक्षण अर्थसंग्रहामध्यें पूर्वी (पान ५१ पहा.) देण्यांत आलेलें आहे; व परिसंख्येचें लक्षण या नियमविधीच्या प्रकरणाच्या पुढेंच या ग्रंथांत देण्यांत यावयाचें आहे. वास्तविक पाहिलें असतां 'नियमः

पाक्षिके सति' या नियमविधीच्या लक्षणाचीच येथें अपेक्षा आहे. तरी पण 'विधिरत्यन्तमप्राप्तौ' याचा अर्थ पूर्वी सांगितला, ह्मणजे 'नियमः पाक्षिके सति' याचा अर्थ समजण्याला सुलभ जाईल, ह्मणून 'अस्यार्थः' अशा अवतरणानें सुरुवात करण्यांत आलेली आहे. व त्याच्यापुढें या प्रतीकामध्यें फक्त विधि आणि नियम या दोघांच्या लक्षणांचेंच तेवढें विशदीकरण करण्यांत आलेलें आहे. त्यांपैकीं 'विधिरत्यन्तमप्राप्तौ' या कारिकेंतील शब्दांचा अर्थ 'प्रमाणान्तरेणाप्राप्तस्य प्रापको विधिः अपूर्वविधिः' येणेंप्रमाणें देण्यांत आलेला आहे. येथें 'प्रमाणान्तरेणाप्राप्तस्य प्रापको विधिः' हें जें विधीचें लक्षण सांगितलें आहे, तशाच बहुतेक शब्दांमध्यें पूर्वी (पान ५१ पहा) 'स च तादृशप्रयोजनवदर्थविधानेनार्थवान् यादृशं चार्थं प्रमाणान्तरेणाप्राप्तं विधत्ते' हें विधीचें लक्षण सांगितलें आहे. व पूर्वी 'अग्निहोत्रं जुहुयात्स्वर्गकामः' हें उदाहरण दिलें होतें, आणि येथें 'यजेत स्वर्गकामः' हें उदाहरण घेतलेलें आहे, एवढाच काय तो किरकोळ फरक आहे. आतां 'यजेत स्वर्गकामः' हा अपूर्वविधि कसा होतो? तर याचें उत्तर असें आहे कीं, याग हा 'स्वर्गार्थक' आहे, ह्मणजे यागानें स्वर्ग प्राप्त होतो, ही गोष्ट प्रत्यक्षादिक कोणत्याही प्रमाणांनीं आपल्याला समजणें शक्य नाहीं. ह्मणजे ही गोष्ट इतर प्रमाणांनीं अप्राप्त (अज्ञात, अज्ञेय) अशी आहे. तेव्हां अशा रीतीनें या गोष्टीची अत्यन्तत्वानें अप्राप्ति असतांना प्रमाणान्तरांनीं अप्राप्त अशा या स्वर्गार्थक यागाचें 'यजेत स्वर्गकामः' या विधीनें प्रापण (ज्ञान) करून दिलें जातें. ह्मणून त्याला विधि, असें ह्मणण्यांत येतें. आणि जी गोष्ट पूर्वी ज्ञात नव्हती, अशी अपूर्व गोष्ट या विधीनें ज्ञात होते, ह्मणून याला अपूर्वविधि असें अन्वर्थक नांव देण्यांत आलेलें आहे.

आतां या अपूर्वविधीच्या लक्षणावरून नियमविधीचें लक्षण समजण्याला सोपें पडतें, तें असें:—

अत्यन्तं अप्राप्तस्य प्रापको विधिः अपूर्वविधिः
पक्षे अप्राप्तस्य प्रापको विधिः नियमविधिः

या वर मांडून दाखविलेल्या पद्धतीनें या दोन लक्षणांची तुलना करून पाहिलें असतां आपल्याला असें आढळून येतें कीं, अपूर्वविधि हा अत्यन्त अप्राप्त असतो, आणि नियमविधि हा (पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें दोन पक्ष कल्पिले असतां त्यांपैकीं) फक्त एकाच पक्षामध्यें (एकाच बाबतीमध्यें) अप्राप्त असतो.

आतां या नियमविधीचें उदाहरण काय, तर 'व्रीहीनवहन्ति' हें त्याचें उदाहरण होय, असें सांगण्यांत आलें आहे. आतां या नियमविधीच्या उदाहरणामध्यें 'पक्षे अप्राप्तत्व' कसें असतें, असा प्रश्न उत्पन्न होतो. त्याचें समाधान करण्याकरितां पुढील प्रतीक लिहिण्यांत आलेलें आहे.

---

(९४) उदाहरणाचें स्पष्टीकरण.

कथमस्य पक्षेऽप्राप्तप्रापकत्वमिति चेदित्थम् । अनेन ह्यवघातस्य वैतुष्यार्थत्वं न प्रतिपाद्यते अन्वयव्यतिरेकसिद्धत्वात् । किं तु नियमः । स चाप्राप्तांशपूरणम् । वैतुष्यस्य हि नानोपायसाध्यत्वाद्यदावघातं परित्यज्य उपायान्तरं ग्रहीतुमारभते तदावघातस्याप्राप्तत्वेन तद्विधानात्मकमप्राप्तांशपूरणमेवानेन विधिना क्रियते । अतश्च नियमविधावप्राप्तांशपूरणात्मको नियम एव वाक्यार्थः । पक्षेऽप्राप्तावघातस्य विधानमिति यावत् ।

दर्शपूर्णमासामध्यें पुरोडाश तयार करण्याकरितां जें पीठ लागत असतें, त्याच्यासाठीं आधीं व्रीहींचें अवहनन करावें, असें 'व्रीहीनवहन्ति' या नियमविधीनें सांगितलें आहे. तेव्हां 'पक्षे अप्राप्तत्व' हें जें नियमविधीचें लक्षण, तें या व्रीहींच्या अवहननाच्या ठिकाणीं कसें लागू पडतें, अशी कोणालाही शंका येणें साहजिक आहे. या शंकेचें समाधान अ. ४ पा. २ अधि. ११ यामध्यें करण्यांत आलेलें आहे. येथें तण्डुलनिष्पत्ति ही क्रिया आपल्याला करावयाची आहे. ही क्रिया दोन साधनांनीं करतां येणें शक्य आहे. नखांनीं भात सोलून (नखविदलन) किंवा तें भात कुटून (अवघात) तांदुळावरील कोंडा (तुष) काढून टाकून तण्डुलनिष्पत्ति करतां येते. या दोन साधनांपैकीं नखविदलनाच्या साधनाचा पक्ष स्वीकारून कोणी त्या तांदुळांच्या ठिकाणीं वैतुष्य (विगताः तुषाः येभ्यः तेषां भावः

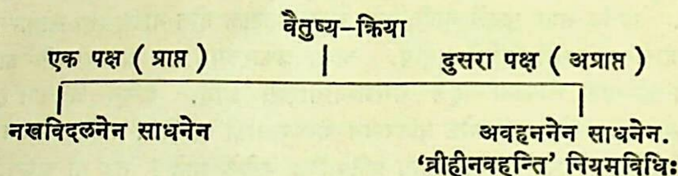
वैतुष्यम्) उत्पन्न करण्याला प्रवृत्त झाला असतां येथें अवहननाच्या साधनाचा अप्राप्त असा जो दुसरा पक्ष तो या नियमविधीनें सांगितला जातो. ह्मणजे कोणी नखविदलनानें तण्डुलनिष्पत्ति करीत असला, तर तसें न करतां ती तण्डुलनिष्पत्ति अवहननानेंच केली पाहिजे, असा नियम 'तण्डुलानवहन्ति' हा विधि सांगतो; व ह्मणून याला नियमविधि असें ह्मणण्यांत आलेलें आहे. व याच कारणासाठीं नियमविधीला स्वायोगव्यवच्छेदक असेंही ह्मणण्यांत येतें. 'व्रीहीनवहन्ति' या नियमविधीमध्यें 'स्व' ह्मणजे 'अवहनन'. त्याचा 'अयोग,' ह्मणजे विरह, नखविदलनाच्या साधनामुळें जो प्राप्त होऊं लागला होता, त्या 'अयोगा'चा 'व्यवच्छेद', ह्मणजे परिहार 'अवहननानेंच तुषविमोक करावा' या नियमविधीनें केला जातो. ह्मणून तो 'स्वायोगव्यवच्छेदक' होतो.

आतां कोणी असें ह्मणेल कीं, 'व्रीहीनवहन्ति' हा नियमविधि नसून येथें व्रीहींच्या ठिकाणीं वैतुष्य उत्पन्न करण्याकरितां हा एक अपूर्वविधि सांगितलेला आहे. परंतु हें ह्मणणें योग्य होणार नाहीं. कारण, वैतुष्य उत्पन्न करण्याकरितां कांहीं हा विधि नको होता. कारण, ही गोष्ट प्रमाणान्तरांनीं पूर्वींच सगळ्या लोकांना माहीत आहे. तें प्रमाण कोणतें, तर तें अन्वयव्यतिरेकरूपी प्रत्यक्ष प्रमाण होय. भात कुटलें, ह्मणजे वैतुष्य (तुषविमोक) उत्पन्न होतें, हा अन्वय होय. आणि भात कुटलें नाहीं, तर वैतुष्य उत्पन्न होत नाहीं, हा सामान्य व्यवहाराच्या दृष्टीनें व्यतिरेक होय. अशा प्रकारच्या या अन्वयव्यतिरेकावरून ही गोष्ट लोकांना सहज समजण्यासारखी आहे. ह्मणून अवघात हा वैतुष्यासाठीं आहे, ही गोष्ट प्रतिपादन करण्यासाठीं हा विधि नाही. तर मग 'व्रीहीनवहन्ति' या वाक्यानें काय प्रतिपादित केलेलें आहे ? तर या वाक्यानें असा नियम प्रतिपादित केलेला आहे (किं तु नियमः प्रतिपाद्यते) कीं, नखविदलनानें वैतुष्य संपादित न करतां तें अवहननानेंच संपादित केलें पाहिजे. अशा प्रकारचा हा जो नियमविधि तो काय करतो, तर नखविदलन हा अंश (पक्ष) पूर्वीं प्राप्त होऊं लागल्यामुळें अप्राप्त असा शिल्लक राहिलेला जो अवहननाचा अंश त्याचें हा पूरण करून देतो. आणि ह्मणून हा नियमविधि अप्राप्तांशपूरक होय. कारण, वैतुष्य हें नानाप्रकारच्या उपायांनीं (साधनांनीं) साध्य होण्यासारखें आहे, हें तर उघडच आहे; तेव्हां अशा स्थितींत अवघातांचें साधन टाकून देऊन नखविदलनाचें दुसरें साधन स्वीकारण्याला जर कोणी

प्रवृत्त होईल, तर त्या ठिकाणीं अप्राप्त असें जें अवघाताचें साधन त्याचें विधान करून हा नियमविधि तद्विधानात्मक असें अप्राप्तांशपूरण करून देतो.

आतां या नियमविधीमध्यें नियमविधायक असें जें वाक्य असतें, त्याचा वाक्यार्थ कसा होतो, असा कोणी प्रश्न विचारील, तर त्याच्याकरितां असें सांगण्यांत येत आहे कीं, 'अप्राप्तांशपूरणात्मक नियम' हाच येथें वाक्यार्थ होय. ह्मणजे एका पक्षाच्या दृष्टीनें अप्राप्त असा जो अवघात, त्याचें विधान या नियमविधीमध्यें केलेलें असतें, असा याचा एकंदर निष्कर्ष होय. 'पक्षेऽप्राप्तावघातस्य विधानमिति यावत्' या शेवटच्या वाक्यापुढें आपदेवीमध्यें 'न त्वपूर्वविधावित्यन्ताप्राप्तयागविधानमिति' असें एक वाक्य आहे. व त्यावरून मागील वाक्याचा अर्थ चांगला स्पष्ट होतो. तो असा कीं, अपूर्वविधीमध्यें जसें अत्यन्त अप्राप्त अशा एखाद्या यागाचें विधान केलेलें असतें, तसें या नियमविधींत नसून येथें फक्त 'पक्षे अप्राप्त' असा जो अवघात त्याचें विधान केलेलें आहे. सारांश, 'अत्यन्त अप्राप्त' आणि 'अंशतः अप्राप्त' यांच्यांतील जो फरक, तोच अपूर्वविधि आणि नियमविधि यांनीं व्यक्त केला जातो.

हेंच अवहननाचें उदाहरण पुढील आकृतीच्या स्वरूपामध्यें मांडून जास्त सुलभ करतां येण्यासारखें आहे. ती आकृती अशीः—



या नियमविधीचीं आणखी बरीचशीं उदाहरणें अ. ४ पा. २ यांतील 'कर्तृदेशकालविधीनां नियमार्थता' या अधिकरणामध्यें पहावयाला सांपडतील.

---

(९८) परिसंख्याविधिः ।

उभयोश्च युगपत्प्राप्तावितरव्यावृत्तिपरो विधिः परिसंख्याविधिः । यथा 'पञ्च पञ्चनखा भक्ष्या' इति । इदं हि

वाक्यं न पञ्चनखभक्षणपरम् । तस्य रागतः प्राप्तत्वात् । नापि नियमपरम् । पञ्चनखापञ्चनखभक्षणस्य युगपत्प्राप्तेः पक्षेऽप्राप्त्यभावात् । अत इदमपञ्चनखभक्षणनिवृत्तिपर-मिति भवति परिसंख्याविधिः ।

पूर्वीं (प्रकरण ९३ पहा) नियमविधीच्या प्रकरणामध्यें 'विधिरत्यन्तम-प्राप्तौ नियमः पाक्षिके सति । तत्र चान्यत्र च प्राप्तौ परिसंख्येति गीयते ॥, ही कारिका देण्यांत आलेली आहे. त्या कारिकेंत सांगितलेला अपूर्वविधि आणि नियमविधि यांचें येथपर्यंत विवेचन करण्यांत आलें. आतां त्या कारि-केंतील शिल्लक राहिलेला जो परिसंख्याविधि त्याचें या प्रतीकामध्यें प्रतिपादन करण्यांत येत आहे. त्यांत प्रथमतः 'उभयोश्च युगपत्प्राप्तावितरव्यावृत्तिपरो विधिः परिसंख्याविधिः' असें परिसंख्याविधीचें लक्षण सांगण्यांत आलेलें आहे. व 'पञ्च पञ्चनखा भक्ष्याः' हें त्याचें उदाहरण ह्मणून देण्यांत आलेलें आहे. 'पञ्च पञ्चानखा भक्ष्या धर्मतः परिकीर्तिताः । गोधा (घोरपड) कूर्मः (कांसव) शशः (ससा) खड्गी (गेंडा) शल्यकः (साळ) चेति ते स्मृताः ।' असें वचन देवल-स्मृतीमध्यें आहे. त्याशिवाय 'पञ्च पञ्चनखा भक्ष्या ब्रह्मक्षत्रेण राघव । शशकः शल्यको गोधा खड्गी कूर्मोऽथ पञ्चमः ॥' असें राघवाला उद्देशून वालीनें सांगित-लेलेंही रामायणांतील एक वचन आहे. 'भक्ष्याः पञ्चनखाः सेधा गोधा कच्छपशल्लकाः' असा याज्ञवल्क्यस्मृतीमध्यें पाठ आढळतो. व 'श्वाविधं शल्लकं गोधां खड्गकूर्मशशांस्तथा । भक्ष्यान् पञ्चनखेष्वाहुः ।' असें मनूनें सांगितलें आहे. अशा अनेक ठिकाणीं आलेलें हें जें पंचनखभक्षणाचें वाक्य तें परि-संख्याविधीचें सर्वत्र ठराविक उदाहरण होऊन बसलेलें आहे. प्राण्यांमध्यें नखांच्या दृष्टीनें भेद पाहूं गेल्यास कित्येक घोडा वगैरेसारखे प्राणी एक-शफ आहेत. गाई, बैल, वगैरेसारखे कित्येक द्विशफ असतात. अशी ही खुरांची आणि नखांची संख्या वाढतां वाढतां पांचपर्यंत वाढलेली आहे. वेडूक वगैरे प्राण्यांच्या पुढल्या हातांना अगर पायांना अंगठा नसल्यामुळें चारच नखें राहतात; व बाकीचे प्राणी सामान्यतः पंचनख या कोटीमध्यें येतात. आतां ज्या लोकांमध्यें मांसाहाराची वहिवाट आहे, त्यांच्या बाबतींत कोणत्या

प्राण्यांचें मांस खावें, अगर खाऊं नये, या संबंधानें काय स्थिति आहे, हें पाहूं गेल्यास सकृद्दर्शनीं आपल्याला काय आढळून येतें ? तर या बाबतींत असेंच आढळून येतें कीं, सरसकट सगळयाच प्राण्यांचें मांस खाण्याकडे नैसर्गिक रीतीनें (रागतः) माणसांची प्रवृत्ति असते. ही जी मनुष्याच्या उपजत स्वभावाप्रमाणें त्याच्या ठिकाणीं 'रागतः प्रवृत्ति' असते, तिला कांहीं तरी निर्बंध घालण्यासाठीं स्मृतिग्रंथांतून जीं कित्येक वचनें सांगण्यांत आलेलीं आहेत, त्यांपैकींच 'पञ्च पञ्चनखा भक्ष्याः' हें एक वचन आहे. व या वचनाचा आतां आपल्याला अर्थ करावयाचा आहे. व हें वाक्य येथें विधीच्या संबंधामध्यें आलेलें असल्यामुळें हा कोणता विधि होतो, हें आपल्याला पहावयाचें आहे. आणि त्या दृष्टीनें पाहतां हा अपूर्वविधि तरी असला पाहिजे, किंवा नियमविधि तरी असला पाहिजे; आणि या दोहोंपैकीं हा कोणताही ठरूं शकला नाहीं, तर अर्थातच परिशेषाच्या प्रमाणानें तो परिसंख्याविधिच होय, असें ह्मटलें पाहिजे आतां 'पञ्च पञ्चनखा भक्ष्याः' हा अपूर्वविधि होऊं शकणार नाहीं. कारण, अपूर्वविधि होण्याला तो अत्यन्त अप्राप्त असा असला पाहिजे. पण पञ्चनख-भक्षण हें तर रागप्राप्तच (मनुष्याच्या स्वाभाविक वासनेनेंच प्राप्त) आहे. तेव्हां प्रमाणांतरांनीं अप्राप्त अशी ही गोष्ट नसल्यामुळें हा अप्राप्तप्रापक असा अपूर्व विधि होऊं शकत नाहीं, हें उघड आहे. त्याचप्रमाणें हा नियमविधिही होऊं शकणार नाहीं. कारण, पञ्चनखभक्षण हें नियमविधीचें उदाहरण होण्याला तें पंचनखभक्षण अंशतः अप्राप्त (पक्षे अप्राप्त) असें असावयाला पाहिजे. परंतु तें तसें अंशतः अप्राप्त नाहीं. तर तें सर्वांशांनीं (पूर्णत्वानेंच) प्राप्त आहे. कारण, पूर्वीं नियमविधीच्या प्रसंगीं सांगितल्याप्रमाणें आपण विचार करून पाहूं लागलों, तर आपल्याला क्षुधानिवारण ही जी क्रिया येथें करावयाची आहे, ती क्रिया साध्य होण्याला प्रस्तुत उदाहरणांत दोन साधनें आहेत; एक अपञ्चनखभक्षण आणि दुसरें पञ्चनखभक्षण. हे येथें दोन निरनिराळे पक्ष किंवा अंश आहेत. या दोन अंशांपैकीं अपञ्चनखभक्षण हें रागप्राप्त झालें असतां पञ्चनखभक्षण हें जर अप्राप्त असेल, तर त्याच्या बाबतींत नियमविधि प्राप्त होऊं शकेल. पण अपञ्चनखभक्षण हें जसें रागप्राप्त आहे, त्याचप्रमाणें पञ्चनखभक्षण हेंही रागप्राप्त आहेच. कारण, जो मांस खाण्याला प्रवृत्त झाला, त्याला स्वभावतः कोणत्याही प्रकारचें मांस खाण्याची इच्छा होणें हें साहजिकच आहे. तेव्हां अंशतः अप्राप्तत्व हें नियमविधीचें

लक्षण या ठिकाणीं लागू पडत नसल्यामुळें हा नियमविधिही होऊं शकत नाहीं. तेव्हां अर्थातच हा परिसंख्याविधि असला पाहिजे, हें उघड होतें. या परिसंख्याविधीचें जें लक्षण पूर्वीं दिलेलें आहे, तें आतां याच्या ठिकाणीं कसें लागू पडतें, हें आपण पाहूं. 'तत्र चान्यत्र प्राप्तौ' हें पूर्वीं कारिकेंत दिलेलें लक्षण आणि 'उभयोश्च युगपत्प्राप्तौ' हें या प्रतीकामध्यें दिलेलें लक्षण हीं दोन्ही एकच आहेत. कारण, कारिकेमध्यें 'तत्र प्राप्तौ' ह्मणजे 'प्राप्तपक्षे प्राप्तौ' आणि 'अन्यत्र प्राप्तौ' ह्मणजे 'अप्राप्तपक्षे प्राप्तौ' असें जें सांगितलें आहे, तेंच 'उभयोः युगपत्प्राप्तौ' यांत सांगितलें आहे. आतां 'उभयोश्च युगपत्प्राप्तौ यो विधिः स परिसंख्याविधिः' असें वरील लक्षणाच्या एका अंशानें (ह्मणजे 'इतरव्यावृत्तिपरः' हा अंश खेरीज करून बाकीच्या अंशानें) सांगितलें आहे. तदनुरोधानें पाहिलें असतां—

क्षुधानिवारण

अपंचनखभक्षण (रागप्राप्त)	पंचनखभक्षण (रागप्राप्त)

या वरील आकृतींत दाखविल्याप्रमाणें क्षुधानिवारण या क्रियेचे अपंचनखभक्षण आणि पंचनखभक्षण हे जे दोन साधनात्मक अंश ते दोन्हीही एकदम येथें रागप्राप्त होत आहेत; तेव्हां आतां अशा या युगपत्प्राप्तीच्या स्थितीमध्यें जर एकादा विधि होऊं शकत असेल, तर तो परिसंख्याविधिच होऊं शकतो.

आतां या परिसंख्याविधीच्या दृष्टीनें 'पञ्च पञ्चनखा भक्ष्याः' या वाक्याचा अर्थ काय निष्पन्न होतो, हें पहावयाचें राहिलेलें आहे. त्यासंबंधानें वरील लक्षणाच्या बाकी राहिलेल्या अंशामध्यें असें सांगितलें आहे कीं, 'इतरव्यावृत्तिपरो विधिः परिसंख्याविधिः.' ह्मणजे परिसंख्याविधि हा इतरव्यावृत्तिपर असा असतो. इंग्लिशमधील Two negatives make one affirmative, या वाक्यामध्यें जो अर्थ आहे, तसाच अर्थ 'इतरव्यावृत्ति' यामध्यें आहे. उदाहरणार्थ, अश्व हा अश्वेतरव्यावृत्त आहे; ह्मणजे अश्वाहून इतर असे जे कोणी, त्यांच्यापासून व्यावृत्त (भिन्न, निराळा) असा अश्व आहे. व याच दृष्टीनें 'परिसंख्या' ह्मणजे 'अन्ययोगव्यवच्छेद' असाही एक अर्थ देण्यांत येत असतो.

आतां या अर्थाप्रमाणें परिसंख्याविधि हा इतरव्यावृत्तिपर (ह्मणजे अन्ययोगव्यवच्छिन्न) कसा असतो, तें आपण पाहूं. पञ्चनखभक्षण याहून इतर ह्मणजे अपञ्चनखभक्षण होय. आणि या अपञ्चनखभक्षणापासून व्यावृत्त (ह्मणजे भिन्न, व्यवच्छिन्न,) असें कोण आहे, तर तें पञ्चनखभक्षण हेंच होय. तेव्हां पञ्चनखभक्षण ह्मणजे अपञ्चनखभक्षणव्यावृत्ति असा अर्थ झाला. आतां असा अर्थ केला, ह्मणजे हा अर्थ कोणत्याही रीतीनें पूर्वी प्राप्त झालेला नसल्यामुळें व यांत कोणाचा नियमही केलेला नसल्यामुळें हा परिसंख्याविधि होतो, असें मानण्यांत आलेलें आहे. परिसंख्या या शब्दाचा अर्थ वर्जनबुद्धि (Exclusion) असा आहे. हें पुढील उताऱ्यावरून लक्षांत येईलः—
परिशब्दोऽत्र वर्जनार्थकः 'परेर्वर्जने' (८।१।५) इति पाणिनिस्मृतेः। संख्या बुद्धिः। 'यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते' इति श्रीमद्भगवद्गीतावचनात्। तेन वर्जनबुद्धिः परिसंख्येत्यन्वर्थेयं संज्ञा।

येथपर्यंत परिसंख्येच्या ज्या उदाहरणाचें विवेचन करण्यांत आलें, तें 'पञ्च पञ्चनखा भक्ष्याः' हें स्मृतींतील एक वचन आहे. परंतु श्रुतींतील परिसंख्येचें उदाहरण 'इमामगृभ्णन्रशनामृतस्य' हा जो मंत्र पूर्वी (पान ८७ पहा) द्वितीया विनियोक्त्री श्रुतीच्या उदाहरणासाठीं दिलेला आहे, त्यांत पहावयाला मिळतें. किंवा अ. १० पा. ५ अधि. १४ यामध्यें 'अंगिरसां द्विरात्रे षोडशिनः परिसंख्या' ह्मणून एक परिसंख्या वृत्तिकारांच्या मताप्रमाणें सांगितलेली आहे, तेथें तें पहावयाला मिळतें. किंवा अ. १० पा. ७ यांत 'गृहमेधीयकेऽपूर्वाज्यभागविधानम्' याबद्दलच्या अधिकरणांत जो पांचवा पक्ष ह्मणून घेतलेला आहे, तेथेंही परिसंख्येचा प्रसंग प्राप्त झालेला पहावयाला सांपडतो. आणि या उदाहरणांच्या शिवाय आणखीही एक उदाहरण याच्यापुढील प्रतीकांतील 'अत्र ह्येव आवपन्ति' या वाक्यामध्यें दिलेलें आहे. तें प्रतीक येणेंप्रमाणेंः—

---

(९६) परिसंख्यायाः श्रौतीत्वलाक्षणिकीत्वभेदौ।

सा च द्विविधा। श्रौती लाक्षणिकी चेति। तत्र 'अत्र ह्येवावपन्ति' इति श्रौती परिसंख्या। एवकारेण

पवमानातिरिक्तस्तोत्रव्यावृत्तेरभिधानात्। 'पञ्च पञ्चनखा भक्ष्या' इति तु लाक्षणिकी। इतरनिवृत्तिवाचकपदाभावात्। अत एव एषा त्रिदोषग्रस्ता।

पूर्वीच्या प्रतीकांत परिसंख्येचें लक्षण आणि उदाहरण दिलें. आतां येथें त्या परिसंख्येचे असलेले दोन भेद देण्यांत येत आहेत. ही परिसंख्या श्रौती आणि लाक्षणिकी अशी दोन प्रकारची असते. जी प्रत्यक्षवाचक (अभिधायक, प्रत्यक्षश्रुत) अशा ('एव' इत्यादि) शब्दांनीं व्यक्त होते, ती श्रौती परिसंख्या होय. व परिसंख्या व्यक्त करणारे असे कोणतेही प्रत्यक्ष शब्द घातलेले नसतांना जी परिसंख्या आर्थिक रीतीनें लक्षणेनें निष्पन्न होते, ती लाक्षणिकी परिसंख्या होय. यांपैकीं पहिल्या श्रौती परिसंख्येचें उदाहरण 'अत्र ह्येव आवपन्ति' हें होय, या उदाहरणामध्यें 'एव' या प्रत्यक्षश्रुत अशा पदानें या वाक्यांतील परिसंख्या व्यक्त केली जात आहे. ह्मणून हें श्रौती परिसंख्येचें उदाहरण होय. परंतु 'पञ्च पञ्चनखा भक्ष्याः' या उदाहरणामध्यें वरच्याप्रमाणें 'एव' वगैरे सारखा प्रत्यक्षश्रुत असा कोणताही शब्द नाहीं, तर तेथील परिसंख्या केवळ अर्थाक्षिप्त होते, ह्मणून त्या उदाहरणाला श्रौतीचें उदाहरण न ह्मणतां तें लाक्षणिकी परिसंख्येचें उदाहरण ह्मणून ह्मणण्यांत आलेलें आहे.

आतां या दोन उदाहरणांपैकीं 'अत्र ह्येव आवपन्ति' या उदाहरणवाक्याचें विवरण अ. १० पा. ४ अधि. १३ यामध्यें करण्यांत आलेलें आहे. पवमानप्रकरणांतील पवमानस्तोमामध्यें आज्यादिक कांहीं स्तोत्रें सांगितलेलीं आहेत. त्या स्तोत्रांचे छंद गायत्री, बृहती, आणि अनुष्टुभ् असे आहेत. या छंदांनीं युक्त अशा ज्या तेथें कांहीं ऋचा आहेत, त्यांतच कांहीं आवाप आणि उद्वाप (कांहीं नवीन शब्द घालणें व कांहीं पूर्वीचे शब्द काढून घेणें) केले पाहिजेत, किंवा पवमानातिरिक्त अशा दुसऱ्या कोणत्या तरी स्तोत्रांतील कोणत्या तरी ऋचांमध्यें हे आवाप आणि उद्वाप केले तरी चालतील, अशी पूर्वपक्षामध्यें शंका उत्थापित करण्यांत आली आहे. व त्याच्यावर सिद्धान्ती यानें असा सिद्धान्त सांगितलेला आहे कीं, पवमानस्तोमांतील गायत्री, बृहती आणि अनुष्टुभ्, या छंदांनीं युक्त अशा ज्या ऋचा आहेत, त्यांच्यामध्येंच आवाप आणि उद्वाप केले पाहिजेत. दुसऱ्या कोणत्याही ऋचांमध्यें हे आवाप आणि

उद्वाप करून चालवयाचें नाहीं. कारण, 'त्रीणि ह वै यज्ञस्योदराणि गायत्री, बृहती, अनुष्टुप् च। अत्र ह्येवाऽऽवपन्ति अत एवोद्वपन्ति।' या वाक्यामध्यें गायत्री, बृहती आणि अनुष्टुभ्, हीं यज्ञाचीं तीन उदरें असल्यामुळें यांच्याच ठिकाणीं आवाप केला पाहिजे, व त्यांच्यामधूनच उद्वाप केला पाहिजे, असें सांगितलेलें आहे. तेव्हां या तीन छंदांनीं युक्त अशा ज्या पवमानस्तोमांतील ऋचा त्यांच्याच ठिकाणीं आवाप आणि उद्वाप करणें अवश्य आहे, असें सिद्ध होतें.

येथें वर दिलेल्या अवतरणामध्यें 'अत्र ह्येव आवपन्ति' हें वाक्य आलेलें आहे. हें परिसंख्येचें एक उदाहरण आहे. कारण, येथेंही गायत्र्यादिक ऋचा आणि इतर ऋचा असे दोन्हीही पक्ष युगपत् (एकदम) प्राप्त झाले असतां गायत्र्यादिकांहून इतर ऋचांचा असा जो दुसरा पक्ष त्याची निवृत्ति करून गायत्र्यादिक ज्या ऋचा त्यांच्याच ठिकाणीं आवापोद्वाप केले पाहिजेत, असें येथें परिसंख्यान (ह्मणजे इतरवर्जन) केलेलें आहे. आणि हें परिसंख्यान 'एव' या प्रत्यक्षश्रुत अशा शब्दानें केलेलें आहे, ह्मणून हें श्रौती परिसंख्येचें उदाहरण होय.

येथें 'अत्र ह्येव आवपन्ति' याच्या जागीं 'अत्र ह्येव अवयन्ति' असा पाठ अर्थसंग्रहाची मुंईबची प्रत व बनारसची प्रत या दोहोंमध्यें छापलेला आहे. व मुंबईच्या आपदेवीच्या प्रतीमध्येंही 'अवयन्ति' असाच पाठ आहे. शिवाय अर्थसंग्रहाच्या टीकाकारानेंही 'अवयन्ति' हाच पाठ घेऊन 'अवजानन्ति गायन्तीति यावत्' असा त्याचा अर्थ दिला आहे. व डॉ. थीबो यांनीं ही आपल्या भाषांतरामध्यें 'अवयन्ति' असाच पाठ घेऊन 'There only they sing' असें त्याचें भाषांतर केलें आहे. परंतु हा पाठ आणि हे त्याचे सगळे अर्थ चुकलेले असून 'अत्र ह्येव आवपन्ति' हाच पाठ बरोबर आहे, हें वरील अधिकरणांतील आवापोद्वापाच्या प्रसंगावरून स्पष्ट होत आहे.

याप्रमाणें श्रौती परिसंख्येचें स्पष्टीकरण करून झाल्यानंतर 'पञ्च पञ्चनखा भक्ष्याः' ही लाक्षणिकी परिसंख्या क्रमप्राप्त होते. हिच्याबद्दलचें बहुतेक सगळें विवेचन पूर्वीं येऊन गेलेलेंच आहे. आतां हिला लाक्षणिकी असें कां ह्मणतात, एवढेंच येथें सांगावयाचें राहिलेलें आहे. तेव्हां 'इतरनिवृत्तिवाचक-

पदाभाव' हें त्याचें कारण होय, असें येथें सांगितलें आहे. वरील उदाहरणामध्यें 'एव' हें इतरनिवृत्तिवाचक पद जसें प्रत्यक्षश्रुत आहे, तसें कोणतेंही प्रत्यक्षश्रुत पद या ठिकाणीं नाहीं. तर यांतील भावार्थ केवळ आर्थिक रीत्या प्राप्त होतो. व येथें 'पञ्च पञ्चनखा भक्ष्याः' याचा जो मुख्यार्थ तो बाधित होऊन 'अपञ्चनखभक्षणनिवृत्ति' हा लाक्षणिक अर्थ स्वीकारावा लागतो. ह्मणून याला लाक्षणिकी परिसंख्या असें ह्मणण्यांत आलेलें आहे. आतां ही अशा रीतीनें लक्षणेनें जी परिसंख्या प्राप्त झालेली आहे, तीच फक्त (एषा एव) तीन दोषांनीं ग्रस्त अशी आहे. हे तीन दोष या परिसंख्येमध्यें कोणते आहेत, हें पुढील प्रतीकामध्यें सांगण्यांत येत आहे.

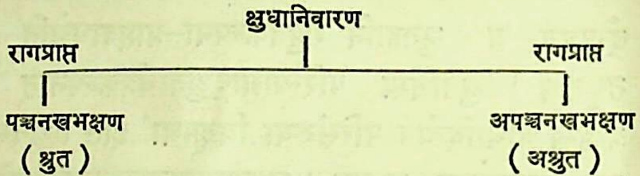
---

(९७) परिसंख्याया दोषत्रयम् ।

दोषत्रयं च श्रुतहानि–रश्रुतकल्पना–प्राप्तबाधश्चेति । तदुक्तम् । 'श्रुतार्थस्य परित्यागादश्रुतार्थप्रकल्पनात् । प्राप्तस्य बाधादित्येवं परिसंख्या त्रिदूषणा' इति । श्रुतस्य पञ्चनखभक्षणस्य हानात् । अश्रुतापञ्चनखभक्षणनिवृत्तेः कल्पनात् । प्राप्तस्य चापञ्चनखभक्षणस्य बाधनादिति । अस्मिंश्च दोषत्रये दोषद्वयं शब्दनिष्ठम् । प्राप्तबाधस्त्वर्थनिष्ठ इति दिक् ।

परिसंख्येमधील तीन दोष येणेंप्रमाणें आहेत. (१) श्रुतहानि, (२) अश्रुतकल्पना, आणि (३) प्राप्तबाध. हेच तीन दोष पुढील एका कारिकेमध्यें एकत्र सांगितलेले आहेत, ती कारिका अशीः—'श्रुतार्थस्य परित्यागादश्रुतार्थप्रकल्पनात् । प्राप्तस्य बाधादित्येवं परिसंख्या त्रिदूषणा ॥' 'पञ्च पञ्चनखा भक्ष्याः' हें उदाहरण घेऊन हे तीन दोष दाखवावयाचे असतील, तर ते पुढीलप्रमाणें दाखवितां येतील. (१) 'पञ्च पञ्चनखा भक्ष्याः' या वाक्यामध्यें प्रत्यक्ष शब्दांनीं श्रुत (ह्मणजे सांगितलेलें) काय आहे? तर 'पञ्चनखभक्षण' हें प्रत्यक्ष

शब्दांनीं श्रुत (ह्मणजे सांगितलेलें) आहे. त्याचा परिसंख्येच्या वेळीं परित्याग (हान) करावा लागतो. कारण, पञ्चनखभक्षण हा जो त्या शब्दांचा वाच्यार्थ त्याचा आपण स्वीकार करीत नाहीं. आणि ह्मणून श्रुतपरित्याग हा परिसंख्येंतील पहिला दोष होय. (२) आतां त्या वाच्यार्थाचा स्वीकार न करितां उलट वाच्यार्थानें जें कांहीं सांगितलेलें नाहीं, अशा एका अर्थाची कल्पना करून त्याचा आपण स्वीकार करतों. कारण, 'अपञ्चनखभक्षणनिवृत्ति' हा त्या वाक्याचा अर्थ होय, असा आपण स्वीकार करतों. पण हा अर्थ तर केवळ आपण आपल्या कल्पनेनेंच काढलेला आहे. कारण, अशा अर्थाचे प्रत्यक्ष वाचक असे कोणतेही शब्द 'पञ्च पञ्चनखा भक्ष्याः' या वाक्यामध्यें साक्षात् श्रुत नाहींत. तेव्हां या ठिकाणीं जें श्रुत नाहीं, अशा अश्रुताची आपल्याला कल्पना करावी लागते. आणि ह्मणून हा परिसंख्येंतील दुसरा दोष होय. (३) आतां परिसंख्येंतील जो तिसरा दोष तो पुढीलप्रमाणें आहे.



या आकृतीवरून हें लक्षांत येईल कीं, पञ्चनखभक्षण हें जें क्षुधानिवारणाचें एक साधन श्रुत आहे, त्याचा तर आपण पूर्वींच त्याग केलेला आहे. आतां 'अपञ्चनखभक्षण' हें दुसरें साधन तें जरी प्रत्यक्ष शब्दांनीं श्रुत नाहीं, तरी तें रागतः प्राप्त होतें. पण, अशा रीतीनें तें रागप्राप्त होऊन पुढें आलें, तरी त्याचा तरी आपण कोठें स्वीकार करतों? त्या रागप्राप्त अशा अपञ्चनखभक्षणाचाही बाध करून आपण 'अपञ्चनखभक्षणनिवृत्ति' या तिसऱ्याच कल्पित अर्थाचा स्वीकार करतों. अशा रीतीनें रागप्राप्त झालेलें जें अपञ्चनखभक्षण त्याचा आपल्याला बाध करावा लागतो. ह्मणून प्राप्तबाध हा परिसंख्येंतील तिसरा दोष होय.

हे परिसंख्येचे तीन दोष कां व कसे उत्पन्न होतात, हें पुढील आकृतीवरून लक्षांत येईलः—

परिसंख्येचे तीन दोष.

पंचनखभक्षण	अपंचनखभक्षण	अपंचनखभक्षणनिवृत्ति
श्रुत	अश्रुत	अश्रुत
(रागतः) प्राप्त	(रागतः) प्राप्त	अप्राप्त
श्रुतहानि	प्राप्तबाध	अश्रुतकल्पना
(१)	(३)	(२)

आतां हे जे तीन दोष वर दाखविलेले आहेत, त्यांच्यांत फिरून दोन विभाग करून असें सांगण्यांत आलेलें आहे कीं, (१) श्रुतहानि आणि (२) अश्रुतकल्पना हे पहिले दोन दोष शब्दनिष्ठ आहेत. व (३) प्राप्तबाध हा जो तिसरा दोष तो अर्थनिष्ठ आहे. येथील पहिल्या (१ व २ या) दोन दोषांच्या बाबतींत 'पञ्च पञ्चनखा भक्ष्याः' हे जे मूळचे शब्द ते आपला स्वतःचा अर्थ सोडतात, आणि आपला स्वतःचा जो अर्थ नव्हे, असा दुसराच अर्थ प्रकट करूं लागतात, असे दोन दोष त्या शब्दांकडून होतात, ह्मणून या पहिल्या दोन दोषांना शब्दनिष्ठ दोष असें मानण्यांत आलेलें आहे. आणि शब्दांच्या संबंधींचा असा कोणताही प्रश्न तिसऱ्या दोषामध्यें उद्भवत नसल्यामुळें व त्या तिसऱ्या प्राप्तबाध या दोषामध्यें फक्त प्राप्त झालेल्या अर्थाचाच बाध करण्यांत आलेला असल्यामुळें या तिसऱ्या दोषाला अर्थनिष्ठ दोष असें ह्मणण्यांत आलेलें आहे.

अशा रीतीनें या लाक्षणिकी परिसंख्येमध्यें जरी हे वर सांगितलेले तीन दोष उत्पन्न होत असले, तरी श्रौती परिसंख्येची स्थिति याच्याहून भिन्न आहे. 'अत्र ह्येव आवपन्ति' या श्रौती परिसंख्येच्या उदाहरणामध्यें 'एव' हें पद प्रत्यक्षश्रुत असल्यामुळें स्वार्थत्याग आणि परार्थस्वीकार हे दोन दोष तेथें उत्पन्न होत नसून फक्त प्राप्तबाध हा एकच दोष तेथें उत्पन्न होतो. हें शास्त्रदीपिकेंतील पुढील अवतरणावरून स्पष्टपणें लक्षांत येण्यासारखें आहेः—'न च परिसंख्यायाः त्रिदोषत्वम्। एवकारेण तस्या एव श्रुतत्वात्। शास्त्रदीपिका १०–४–१२. श्रुतत्वादेव स्वार्थत्यागपरार्थस्वीकारलक्षणदोषद्वयाप्रसंगान्न त्रयोपि दोषाः। किंतु प्राप्तबाधलक्षण एक एव इति नात्यन्तदुष्टा परिसंख्या इति भावः।—टीका

येथपर्यंत परिसंख्येचें निरूपण झालें. या निरूपणामध्यें परिसंख्येच्या स्वरूपाचें थोडक्यांत दिग्दर्शन (इति दिक्) करण्यांत आलेलें आहे.

हें मंत्रमीमांसेचें प्रकरण असून तें पान २५१ पासून सुरू झालेलें आहे. त्या प्रकरणामध्यें 'मंत्रैरेव स्मर्तव्यम्' अशा नियमविधीचा उपयोग करण्याचा प्रसंग आला. त्यावरून नियमविधि ह्मणजे काय, असा प्रश्न उत्पन्न होऊन त्या प्रश्नाच्या समाधानाकरितां अपूर्वविधि, नियमविधि आणि परिसंख्याविधि, या तीन प्रकारच्या विधींचें मध्येंच ओघानें विवेचन करण्यांत आलें. आणि त्यांपैकीं शेवटचा जो परिसंख्याविधि त्याचें विवेचन येथें संपल्यानंतर आतां फिरून मंत्रमीमांसेच्या संबंधानें जें कांहीं थोडें सांगावयाचें राहिलेलें आहे, तें सांगण्याकरितां हें पुढील प्रतीक सुरू करण्यांत येत आहे.

---

(९८) केषांचिन्मंत्राणामुच्चारणस्यादृष्टार्थकत्वम् ।

येषां तु प्रयोगसमवेतार्थस्मारकत्वं न संभवति तदुच्चारणस्यानन्यगत्याऽदृष्टार्थकत्वं कल्प्यते इति नानर्थक्यमिति ।

पूर्वीं (पान २५१ पहा) मंत्रांचा उपयोग प्रयोगांतील अर्थाचें स्मरण करून देण्याकडेच होतो, हें सांगितलें आहे. परंतु त्या मंत्रांमध्यें दोन भेद आहेत. त्यांपैकीं कांहीं मंत्रांच्या ठिकाणीं अर्थस्मारकत्व संभवतें. आणि हुंफडादिक (कवचाय हुं, अस्त्राय फट्, इत्यादि ठिकाणीं येणारे हुं, फट्, आदिकरून) दुसरे असे कांहीं मंत्र आहेत कीं, ज्यांचा कांहीं अर्थच संभवत नाहीं आणि ज्यांचा कांहीं अर्थच संभवत नाहीं, त्यांच्या ठिकाणीं अर्थस्मारकत्व तरी काय संभवणार? तेव्हां कांहीं मंत्रांच्या ठिकाणीं अर्थस्मारकत्व संभवत असल्यामुळें त्यांचें उच्चारण हें दृष्टफल होऊं शकेल, हें कबूल आहे. पण ज्यांच्या ठिकाणीं अर्थस्मारकत्व संभवत नाहीं, त्यांच्या उच्चारणाची तुह्मी काय वाट लावणार? अशा मंत्रांच्या ठिकाणीं तुह्मी कांहीं तरी अदृष्ट फल तरी मानिलें पाहिजे; किंवा तसें मानीत नसलां, तर वेदांतील हे मंत्र निरर्थक आहेत, असें तरी तुह्मी ह्मटलें पाहिजे. अशा रीतीनें पूर्वपक्षी यानें पूर्वपक्ष केल्यानंत

त्याच्यावर सिद्धान्ती असें सांगतो कीं:—वेदांतील प्रत्येक भागामध्यें कांहीं तरी अर्थवत्त्व आहेच आहे. तेव्हां त्याच्या कोणत्याही भागामध्यें आनर्थक्य (निरर्थकत्व) असणें शक्य नाहीं. पण ज्या हुंफडादिक मंत्रांचा कांहीं अर्थ होऊं शकत नाहीं, त्यांच्यापासून अर्थस्मारकत्व संभवत नसल्यामुळें त्यांच्या ठिकाणीं कदाचित् आनर्थक्य येऊं लागेल. आणि हा आनर्थक्याचा दोष टाळण्याला दुसरा कांहीं मार्ग नाहीं. ह्मणून अशा हुंफडादिक मंत्रांच्या उच्चारणाच्या ठिकाणीं कांहीं तरी अदृष्टार्थकत्व असलें पाहिजे, अशी कल्पना करणें भाग आहे. तेव्हां आह्मी अदृष्ट फलाच्या कल्पनेचा या ठिकाणीं अंगीकार करीत असल्यामुळें असल्या मंत्रांच्या उच्चारणामध्येंही आनर्थक्य नसून अर्थवत्त्वच आहे, हें सिद्ध होतें.

---

(९९) नामधेयमीमांसा ।

नामधेयानां विधेयार्थपरिच्छेदकतयार्थवत्त्वम् । तथा हि 'उद्भिदा यजेत पशुकामः' इत्यत्रोद्भिच्छदो यागनामधेयम् । तेन च विधेयार्थपरिच्छेदः क्रियते । तथा हि अनेन वाक्येनाप्राप्तत्वात्फलोद्देशेन यागो विधीयते । यागसामान्यस्याविधेयत्वात् यागविशेष एव विधीयते । तत्र कोऽसौ यागविशेष इत्यपेक्षायामुद्भिच्छब्दादुद्भिद्रूपो याग इति ज्ञायते । उद्भिदा यागेन पशुं भावयेदित्यत्र सामानाधिकरण्येन नामधेयान्वयात् ।

'अथातो धर्मजिज्ञासा' या मीमांसाशास्त्राच्या पहिल्या सूत्रामध्यें धर्मजिज्ञासा करण्याविषयीं सांगून पुढें (पान १० पहा) 'वेदप्रतिपाद्यः प्रयोजनवदर्थो धर्मः' असें धर्माचें लक्षण करण्यांत आलेलें आहे. व त्यानंतर त्या लक्षणांत आलेला शब्द जो वेद, तो वेद ह्मणजे काय, अशी आकांक्षा उत्पन्न झाली असतां 'अपौरुषेयं वाक्यं वेदः' असें वेदाचें लक्षण सांगून विधि, मंत्र, नामधेय, निषेध आणि अर्थवाद, असे त्या वेदाचे पांच विभाग पूर्वी (पान ४९) सांगितले

आहेत. आतां 'वेदप्रतिपाद्यः प्रयोजनवदर्थः धर्मः' या धर्माच्या लक्षणामध्यें वर दिलेले वेदाचे पांच विभाग 'वेद' या शब्दाच्या जागीं घालून धर्माचें दुसरें एक लक्षण केलें, तर तें असें होईलः—'विधिमंत्रनामधेयनिषेधार्थवादप्रतिपाद्यः प्रयोजनवानर्थः धर्मः'. पण हा धर्म ह्मणजे तरी काय? तर धर्म ह्मणजे याग असें 'यागादिरेव धर्मः' (पान १०) या वाक्यानें सांगितलें आहे. पण अशा रीतीनें यागादिरूपी धर्माचें प्रतिपादन करण्याला जो वेद प्रवृत्त झाला, त्या वेदाच्या वरील पांच भागांपैकीं प्रत्येकानें यागादिक कर्माला उपयोगी पडेल, असेंच कांहीं तरी सांगितलें पाहिजे, तरच त्याला अर्थवत्त्व (प्रयोजनवदर्थो धर्मः) येईल, नाहीं तर अत्यंत अनिष्ट असें निरर्थकत्व वेदाच्या ठिकाणीं उत्पन्न होऊं लागेल. त्यासाठीं वेदाच्या या पांच भागांपैकीं प्रत्येकांत कसें अर्थवत्त्व आहे, हें दाखविणें जरूर प्राप्त होतें. व याच दृष्टीनें विधि, मंत्र, वगैरे विभागांचीं जीं लक्षणें आतांपर्यंत करण्यांत आलेलीं आहेत, व पुढें करण्यांत येणार आहेत, त्या सगळ्या ठिकाणीं ते ते वेदाचे विभाग कोणकोणत्या द्वारानें अर्थवान् होतात, हें सांगितलेलें आहे. त्या पांचही विभागांचीं पांचही लक्षणें एकत्र आणलीं असतां त्यांमध्यें प्रत्येकाचें अर्थवत्त्व (सार्थक्य) कोणत्या मार्गानें प्रस्थापित करण्याचा कसा प्रयत्न करण्यांत आलेला आहे, हें चटकन लक्षांत येईल.

विधेः—प्रयोजनवदर्थविधानेनार्थवत्त्वम् ।
मंत्रस्य—प्रयोगसमवेतार्थस्मारकत्वेनार्थवत्त्वम् ।
नामधेयस्य—विधेयार्थपरिच्छेदकतयार्थवत्त्वम् ।
निषेधस्य—अनर्थहेतुक्रियानिवृत्तिजनकत्वेनार्थवत्त्वम् ।
अर्थवादस्य—विधेयार्थस्तावकतयार्थवत्त्वम् ।

आतां धर्म ह्मणजे याग हें पूर्वीं सांगितलेंच आहे. तेव्हां (१) त्या यागाला विधि हा कसा उपयोगीं पडतो? तर स्वर्गरूपी फल देणाऱ्या अशा कर्मांचें विधान करण्याला सांगून विधि हा यागाच्या उपयोगीं पडतो (अर्थवान् होतो, अर्थवत्त्व मिळवितो, सार्थक्य प्राप्त करून घेतो). (२) त्याचप्रमाणें मंत्र हे यागाच्या कसे उपयोगीं पडतात? तर प्रयोगाच्या वेळीं करावयाच्या पदार्थांच्या अर्थस्मारकत्वानें ते यागाच्या उपयोगीं पडतात. (३) आतां तिसरा नामधेयाचा विभाग हा विधेयार्थपरिच्छेदकत्वानें यागाच्या उपयोगीं पडतो. आणि (४) निषेध व (५) अर्थवाद हे अनुक्रमें अनर्थहेतुक्रिया-

निवृत्तिजनकत्वानें आणि विधेयार्थस्तावकत्वानें यागाच्या उपयोगीं पडतात. ह्मणजे वेदाचे हे पांचही विभाग कोणत्या ना कोणत्या तरी मार्गानें यागाच्या उपयोगीं पडून आपल्याला अर्थवत्त्व प्राप्त करून घेत असतात. या पांच विभागांपैकीं प्रत्येकाच्या स्वरूपकथनाच्या शेवटीं 'अर्थवत्त्व' हा धर्म प्रामुख्यानें सांगितलेला आहे. त्यावरून हें लक्षांत येईल कीं, वेदांतील कोणताही भाग घेतला, तरी त्याला कोणत्या ना कोणत्या तरी रीतीनें अर्थवत्त्व (उपयुक्तत्व) असतें. ह्मणून वेदांतील कोणताही भाग निरर्थक असूं शकत नाहीं, हें यावरून स्पष्ट होतें.

अशा रीतीनें वेदाच्या प्रत्येक भागाला कोणत्या ना कोणत्या तरी द्वारानें अर्थवत्त्व असलें पाहिजे, असें जर सिद्ध करण्यांत आलेलें आहे, तर विधि आणि मंत्र, व निषेध आणि अर्थवाद, यांना अर्थवत्त्व (उपयुक्तत्व) कसें येतें, हें एक वेळ एकाद्याच्या लक्षांत येईल. पण नामधेय (ह्मणजे नांव) याला यागाच्या संबंधामध्यें अर्थवत्त्व कोणत्या दृष्टीनें प्राप्त व्हावें, अशी साहजिकपणेंच कोणालाही शंका येईल. या शंकेचें निवारण करण्याकरतां 'नामधेयानां विधेयार्थपरिच्छेदकतयार्थवत्त्वम्' असें येथें सांगण्यांत आलेलें आहे. येथें नामधेय ह्मणजे नांव, यागाचें नांव. अशीं यागाचीं नांवें कोणतीं आहेत ? तर 'उद्भिदा यजेत' 'वलभिदा यजेत' 'विश्वजिता यजेत' 'चित्रया यजेत' 'अग्निहोत्रं जुहोति' 'श्येनेन यजेत' 'वाजपेयेन यजेत' 'वैश्वदेवेन यजेत' इत्यादि वाक्यांतून हीं यागांचीं नांवें आढळतात. पण हीं नांवें ह्मणजे कांहीं विधि नव्हेत; किंवा हे मंत्रही नव्हेत; किंवा यांत कांहीं निंदा अगर स्तुति नसल्यामुळें हे निषेध किंवा अर्थवादही होऊं शकणार नाहींत. तेव्हां यांना कोणत्याही रीतीनें प्रामाण्य मिळूं शकत नसल्यामुळें यागामध्यें या नामधेयांना जें अर्थवत्त्व प्राप्त व्हावयाला पाहिजे, तें प्राप्त होऊं शकत नाहीं. ह्मणून नामधेय हा वेदाचा एक निरुपयोगी विभाग असला पाहिजे, अशी शंका उपस्थित होते. पण ही शंका बरोबर नाहीं. यागांचीं नामधेयें हे विधि, मंत्र, निषेध किंवा अर्थवाद नाहींत, हें खरें आहे. तरी पण विधेयार्थपरिच्छेदकत्वानें या नामधेयांना अर्थवत्त्व प्राप्त होतें. तें कसें ? तर 'यजेत' इत्यादि पदांनीं कांहीं तरी पदार्थ कर्तव्य (विधेय) ह्मणून करावयाला सांगितलेले आहेत. उदाहरणार्थ, 'यजेत' या पदानें 'यागेन भावयेत्' असें सांगितलें आहे. आतां येथें याग हा एक विधेय अर्थ (करावयाचा पदार्थ) सांगितलेला आहे. पण

याच्याबद्दल जास्त माहिती कांहींच सांगितलेली नाहीं. तेव्हां तो याग हा जो विधेय अर्थ, त्याचा जेणेंकरून परिच्छेद (निर्णय, निश्चय) होईल, अशा कांहीं तरी ज्ञानाची येथें अपेक्षा आहे. अशा स्थितींत 'उद्भिदा यजेत' यांतील 'उद्भिद्' हें त्या यागाचें नांव म्हणून पुढें येतें. व 'उद्भिन्नामकेन यागेन भावयेत्' अशा रीतीनें सामानाधिकरण्यानें वाक्यबोध होतो. या ठिकाणीं 'याग' हा जो नुसता विधेय अर्थ होता, तेवढ्यावरून अनेक प्रकारचे आणि अनेक नांवांचे याग तेथें प्राप्त होऊं लागले होते. परंतु त्या सगळ्यांचा निरास करून 'उद्भिद्' या नांवाचाच विधेय अर्थ (याग) येथें घ्यावा, हा परिच्छेद (निर्णय, निश्चय) कोणी केला ? तर तो 'उद्भिद्' या नामधेयानें केला. अशा प्रकारचीं विधेयार्थपरिच्छेदाचीं कार्यें नामधेयाकडून होतात, म्हणून विधेयार्थपरिच्छेदकत्वानें नामधेयांना अर्थवत्त्व आहे, हें सिद्ध होतें.

हीच गोष्ट 'तथा हि उद्भिदा यजेत पशुकामः' इत्यादि पुढील वाक्यांमध्यें स्पष्ट करून सांगण्यांत आलेली आहे. ती अशीः—'उद्भिदा यजेत पशुकामः' या वाक्यामध्यें 'उद्भिद्' हा शब्द एका यागाचें नामधेय आहे. आणि त्या नामधेयानें येथें काय कार्य केलें आहे ? तर याग हा जो येथील विधेय अर्थ (करावयाचा पदार्थ), त्याच्या संबंधानें 'हा याग करावा, किंवा तो याग करावा, किंवा तिसरा आणखी कोणता तरी याग करावा,' अशी जी अनिश्चयात्मक स्थिति होती, तिचें निवारण करून उद्भिन्नामकच याग करावा, असा या नामधेयानें येथें परिच्छेद (निर्णय, निश्चय) करून दिला आहे. कारण, 'उद्भिदा यजेत पशुकामः' या वाक्यानें काय सांगितलें आहे ? तर पशुरूपी फल प्राप्त व्हावें, या उद्देशानें एक याग सांगितला आहे. हा याग पूर्वीं दुसऱ्या कोणत्याही वचनादिक प्रमाणांनीं प्राप्त झालेला नसल्यामुळें हा एक नवीनच व निराळाच विधि सांगितला आहे. परंतु एकादा याग नुसताच सामान्येंकरून सांगितला, तर त्याचें विधान किंवा अनुष्ठान करतां यावयाचें नाहीं; आणि तो अविधेय अशाच अवस्थेमध्यें राहील. म्हणून त्या यागसामान्याचा विशेष परिच्छेद (स्पष्टीकरण) करण्याकरितां त्या यागासंबंधीं कांहीं तरी विशेष निर्णायक असें वर्णन सांगणें जरूर आहे. तर मग असा तो या यागाचा विशेष येथें कोणता सांगितला आहे ? तर आतां अशी अपेक्षा उत्पन्न झाली असतां आपल्याला असें आढळून येतें कीं, 'उद्भिद्' या शब्दानें उद्भिद्रूपी याग येथें सांगितलेला आहे. कारण, 'यजेत पशुकामः' एवढ्याचा अर्थ

'यागेन पशुं भावयेत्' असा जो होत होता, त्यामध्येंच 'उद्भिदा' हें पद घातलें ह्मणजे 'उद्भिदा यागेन पशुं भावयेत्' असा 'उद्भिद्' या नामधेयाचा या वाक्यामध्यें सामानाधिकरण्यानें अन्वय होणें शक्य होतें. तेव्हां अशा रीतीनें 'उद्भिद्' हें नामधेय यागसामान्याचा एका यागविशेषानें परिच्छेद करीत असल्यामुळें नामधेयाला अर्थवत्त्व प्राप्त होतें, हें सिद्ध होतें.

---

(१००) नामधेयत्वे निमित्तचतुष्टयम् ।

नामधेयत्वं च निमित्तचतुष्टयात् । मत्वर्थलक्षणाभयाद्वाक्यभेदभयात्तत्प्रख्यशास्त्रात्तद्व्यपदेशाच्चेति ।

'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' या विधीनें सगळ्या वेदाचें अध्ययन करावयाला सांगितलें आहे. तो वेद जर अप्रमाणीभूत असता, तर त्याचें अध्ययन करावयाला विधीनें सांगितलें नसतें. तेव्हां त्या वेदांतील नामधेयात्मक अशीं जीं वचनें तींही अर्थातच प्रामाण्ययुक्त असलीं पाहिजेत. आणि शिवाय त्या नामधेयांच्या वचनांना अर्थवत्त्व कसें प्राप्त होतें, हेंही वर दाखविलेलेंच आहे. आतां हें नामधेयत्व कित्येक ठिकाणीं कां स्वीकारावें लागतें, याच्यावद्दल एकंदर चार कारणें येथें दाखविण्यांत आलीं आहेत:—(१) मत्वर्थलक्षणा-भय, (२) वाक्यभेद-भय, (३) तत्प्रख्यशास्त्र आणि (४) तद्व्यपदेश, या चार कारणांचे अर्थ काय, हें त्या त्या स्थळीं पुढें स्पष्ट करण्यांत येईल. या चार कारणांपैकीं मत्वर्थलक्षणाभय या पहिल्या कारणाचें विवेचन पुढील प्रतीकामध्यें करण्यांत येत आहे.

---

(१०१) मत्वर्थलक्षणाभय.

तत्र 'उद्भिदा यजेत पशुकामः' इति अत्र उद्भिच्छब्दस्य यागनामधेयत्व मत्वर्थलक्षणाभयात् । तथा हि न तावदनेन वाक्येन फलं प्रति यागविधानं, तं प्रति च गुणविधानं युज्यते ; वाक्यभेदापत्तेः । उद्भिच्छब्दस्य गुण-

समर्पकत्वे च यागस्याप्यप्राप्तत्वात् गुणविशिष्टकर्मविधानं वाच्यम् । उद्भिद्वता यागेन पशुं भावयेदिति विशिष्टविधौ च मत्वर्थलक्षणेत्युक्तमेव ।

'उद्भिदा यजेत पशुकामः' या वाक्यामध्यें 'उद्भिद्' शब्द हा एका यागाचें नामधेय ह्मणून मत्वर्थलक्षणेच्या भयामुळें कां मानण्यांत आला आहे, याबद्दलचें विवेचन अ. १ पा. ४ अधि. २ यामध्यें करण्यांत आलें आहे. 'उद्भिद्यते पशुफलं अनेन यागेन' अशा निर्वचनाच्या द्वारानें 'उद्भिद्' हें एका यागाचें नांव आहे, असें येथें सिद्धान्तामध्यें मानण्यांत आलेलें आहे. परंतु 'उद्भिद्यते भूमिः अनेन' अशा व्युत्पत्तीनें खनित्र, ह्मणजे कुदळी, असा अर्थ घेऊन पूर्वपक्षी येथें अशी शंका करतो कीं, 'उद्भिद्' हें यागाचें नांव असें न मानतां खनित्र, ह्मणजे कुदळी, असा अर्थ तुह्मी कां घेत नाहीं ? खनित्र असा अर्थ घ्यावा, व 'दध्ना जुहोति' 'व्रीहिभिर्यजेत' इत्यादि वाक्यांतून 'दधि', 'व्रीहि'- हे जसे यागाचे गुण सांगितलेले आहेत, त्याप्रमाणें खनित्र हाही यागाचा एक गुण मानावा; ह्मणजे 'उद्भिद्' हें एका यागाचें नांव आहे, अशी कल्पना करण्याचें तुह्मांला कारण उरणार नाहीं. परंतु यावर सिद्धान्ती असें ह्मणतो कीं, हे तुझें ह्मणणें बरोबर नाहीं. तूं काय ह्मणतोस ? तर खनित्र हा 'यजेत पशुकामः' यांतील यागाचा गुण मानावा, असें तूं ह्मणतोस. तेव्हां आतां तुझ्या ह्मणण्याप्रमाणें अर्थ करूं लागल्यास कशी स्थिति होते, ती पहा. 'यजेत पशुकामः' याचा अर्थ 'यागेन पशुं भावयेत्' हा तर होऊन बसलेलाच आहे. आतां बाकी उरलेल्या 'उद्भिदा' याचा अर्थ 'खनित्रेण गुणेन' असा करावा, असें तूं ह्मणतोस. तेव्हां तुझ्या ह्मणण्याप्रमाणें 'खनित्रेण यागेन पशुं भावयेत्' असें हें वाक्य होऊं लागेल. आह्मी 'उद्भिन्नामकेन यागेन पशुं भावयेत्' असा सामानाधिकरण्यानें (ह्मणजे, उद्भिद्यागपदयोरेकविभक्तिकत्वेन) अन्वय करितों, ह्मणून आमचें वाक्य सुरळीतपणानें जमतें. परंतु 'खनित्रेण यागेन पशुं भावयेत्' या तुझ्या वाक्यामध्यें 'खनित्रेण' आणि 'यागेन' या ज्या दोन तृतीया एकत्र येत आहेत, त्यांची तूं वाट काय लावणार ? 'खनित्रेण' आणि 'यागेन' यांच्यामध्यें सामानाधिकरण्य आहे, असें तर तुला अर्थाच्या दृष्टीनें ह्मणतां येणें शक्य नाहीं. तेव्हां मग तुला 'खनित्रेण यागं,

यागेन च पशुं भावयेत्' असें ह्मणावें लागेल. आणि तूं असें ह्मटलेंस, कीं हा व्यधिकरणानें (भिन्नविभक्तिकत्वानें) अन्वय झाला; व त्यामुळें 'खनित्रेण यागं भावयेत्' आणि 'यागेन पशुं भावयेत्' हीं अर्थात् दोन वाक्यें होतात. तेव्हां तुझ्या ह्मणण्याप्रमाणें अन्वय केला असतां काय होतें? तर 'फलं प्रति यागविधानं' असें एक होतें; ह्मणजे 'यागेन पशुं भावयेत्' असें एक वाक्य निष्पन्न होतें. व 'यागं प्रति गुणविधानं' असें दुसरें वाक्य प्राप्त होतें; ह्मणजे 'खनित्रेण यागं भावयेत्' असें वाक्य निष्पन्न होतें. पण अशीं दोन वाक्यें प्राप्त झालीं असतां तो वाक्यभेद होतो. आणि असें झालें ह्मणजे पूर्वी (पान ७४–७७) विनियोगविधीच्या प्रकरणामध्यें विरुद्धत्रिकद्वयापत्तीचा जो दोष सांगितला आहे, तो येथें प्राप्त होऊं लागेल. 'खनित्रेण यागं, यागेन च पशुम्' अशा या एका वाक्यामध्यें 'याग' या एकाच शब्दाच्या ठिकाणीं (१) उद्देश्यत्व आणि विधेयत्व, (२) प्रधानत्व आणि गुणत्व, व (३) अनुवाद्यत्व आणि उपादेयत्व, हे परस्परविरुद्ध असे धर्म उत्पन्न होऊन विरुद्धत्रिकद्वयापत्ति कशी येईल, हें पुढील आकृतीवरून लक्षांत येण्यासारखें आहे.

खनित्रेण	यागं	यागेन	पशुं	भावयेत् ।
विधेयत्व	उद्देश्यत्व	विधेयत्व	उद्देश्यत्व	
गुणत्व	प्रधानत्व	गुणत्व	प्रधानत्व	
उपादेयत्व	अनुवाद्यत्व	उपादेयत्व	अनुवाद्यत्व	

या आकृतीवरून हें लक्षांत येईल कीं, 'खनित्रेण यागम्' या वाक्यामध्यें जो 'याग' उद्देश्य, प्रधान आणि अनुवाद्य आहे, तोच 'याग' 'यागेन पशुम्' या वाक्यामध्यें विधेय, गुण, आणि उपादेय होतो. असे एकाच शब्दावर एकाच वेळीं परस्परविरुद्ध धर्म आरोपित करणें योग्य नाहीं. आणि ह्मणून 'खनित्रेण यागं, यागेन पशुम्' असें तुला ह्मणतां यावयाचें नाहीं.

तुझ्या अर्थाप्रमाणें हा वाक्यभेदाचा दोष तर तुझ्यावर येतोच. पण 'उद्भिद्' शब्दानें खनित्ररूपी गुण सांगितला जातो, (उद्भिच्छब्दस्य गुणसमर्पकत्वे) असें तुझ्या ह्मणण्याप्रमाणें मानलें, तर आणखीही एक अडचण येते. ती अशी कीं, 'उद्भिदा यजेत पशुकामः' येथें यांतील याग हा दुसऱ्या कोणत्याही वचनांनीं पूर्वी प्राप्त झालेला नसल्याकारणानें येथें तुझ्या मताप्रमाणें गुणाचेंही

विधान केलें पाहिजे, आणि यागरूपी कर्माचेंही विधान केलें पाहिजे. कारण, हीं दोन्हीही पूर्वी अप्राप्तच आहेत. आणि या दोघांचें विधान तुला एकदम करावयाचें झालें, ह्मणजे तें तूं कसें करणार? तर तें तूं अर्थातच विशिष्ट विधान करणार; ह्मणजे उद्भिद्रूपी जो गुण, तद्विशिष्ट यागविधान (गुणविशिष्टकर्म-विधानं) तुला करावें लागेल. पण गुणविशिष्टविधीचें विधान करावयाचें झालें, ह्मणजे 'सोमवता यागेन इष्टं भावयेत्' (पान ५४–५५) याप्रमाणें उद्भिद्वता यागेन पशुं भावयेत्' अशी विशिष्टविधीमध्यें जरूर असलेली मत्वर्थलक्षणा तुला करावी लागेल. व लक्षणा हा तर दोष होय, हें आह्मी पूर्वींच (पान ५५ व ६६) सांगितलेलें (उक्तमेव) आहे. तेव्हां ही मत्वर्थलक्षणा जी तुला टाळतां येत नाहीं, ती टाळण्याकरितां 'उद्भिद्' हें एका यागाचें नांव आहे, असें आह्मी मानतों. शिवाय, 'दध्ना जुहोति' 'व्रीहिभिर्यजेत' इत्यादि ठिकाणीं 'दधि, व्रीहि,' हीं द्रव्यें प्रसिद्ध आहेत, त्याचप्रमाणें 'सोमेन यजेत' यांतील 'सोम' हा पदार्थही प्रसिद्ध आहे. तेव्हां 'सोम' याचा प्रसिद्ध अर्थ टाकून 'सोम' हें एकाद्या यागाचें नामधेय आहे, असा अप्रसिद्ध अर्थ त्याच्यावर लादण्यापेक्षां 'सोमवता' अशी तेथें लक्षणा करणें हेंच जास्त बरें होतें. ह्मणून तेथें मत्वर्थलक्षणेचा स्वीकार करून 'सोमवता यागेन भावयेत्' असा अर्थ आह्मी केला. परंतु 'उद्भिद्' शब्दाचा तसा कांहीं अर्थ लोकांमध्यें प्रसिद्ध नसल्यामुळें तें एक नामधेय आहे, असें जें आह्मी ह्मटलें आहे, तेंच योग्य आहे.

---

(१०२) नामधेयत्वस्य वाक्यभेदप्रसङ्गरूप-द्वितीयनिमित्तोदाहरणम् ।

'चित्रया यजेत पशुकामः' इत्यत्र चित्राशब्दस्य कर्मनामधेयत्वं वाक्यभेदभयात् । तथा हि न तावदत्र गुणविशिष्टयागविधानं संभवति । 'दधि मधु पयो घृतं धाना उदकं तण्डुलाः तत्संसृष्टं प्राजापत्य'मित्यनेन गुणस्य विहितत्वात्तद्विशिष्टयागविध्यनुपपत्तेः । यागस्य फलसंबंधे

गुणसंबंधे च विधीयमाने वाक्यभेदः । तस्माच्चित्राशब्दः कर्मनामधेयम् । तथा च चित्रायागेन पशुं भावयेदिति सामानाधिकरण्येनान्वयान्न वाक्यभेदः । प्रकृतेष्टेरनेक-द्रव्यत्वेन चित्राशब्दवाच्यत्वोपपत्तिः ।

मत्वर्थलक्षणेच्या भयामुळें तो प्रसंग टाळण्याकरितां 'उद्भिद्' शब्दाच्या ठिकाणीं नामधेयत्वाचा स्वीकार केल्याचें पूर्वीच्या प्रतीकामध्यें दाखविण्यांत आलेलें आहे. आतां वाक्यभेदाचा प्रसंग टाळण्यासाठीं 'चित्रा' या शब्दाच्या ठिकाणींही नामधेयत्वाचा स्वीकार कसा करावा लागत आहे, हें या प्रतीका-मध्यें दाखवून देण्यांत येत आहे. 'चित्रया यजेत पशुकामः' असें एक वाक्य तै. सं. काण्ड २ प्रपा. ४ अनु. ६ यामध्यें आलेलें आहे. या वाक्यामध्यें 'चित्रा' या पदाचा अर्थ काय करावयाचा, असा प्रश्न उपस्थित होतो. याचें विवरण जै. सू. अ. १ पा. ४ अधि. ३ यांत केलेलें आहे. व तेथें 'चित्रा' हें एका यागाचें नामधेय आहे, असा सिद्धांत ठरविलेला आहे.

पूर्वपक्ष.

येथें पूर्वपक्षी असें ह्मणतो कीं, पूर्वी 'उद्भिद्' या शब्दाला तुह्मी नामधेयत्व दिलें, त्या वेळीं तुमची सबब अशी होती कीं, 'उद्भिद्' हा शब्द लोकांमध्यें रूढीनें प्रसिद्ध नाहीं. ह्मणून 'उद्भिद्यते पशुफलं अनेन यागेन' अशा व्युत्पत्तीनें त्या शब्दाचा यौगिक अर्थ तुह्मी घेतला होता. पण आतां 'चित्रया यजेत पशुकामः' यांतील 'चित्रा' या शब्दाच्या ठिकाणीं ती पूर्वीची सबब लागू पडत नाहीं. कारण, 'चित्रा' हा शब्द लोकांमध्यें रूढ आहे. आणि त्या रूढीच्या बलानें 'चित्रत्व' आणि 'स्त्रीत्व' हे दोन गुण 'चित्रा' शब्दानें व्यक्त केले जातात. तेव्हां आतां पूर्वीच्या 'उद्भिद्' या यौगिक शब्दाप्रमाणें येथें नामधेयत्व न मानतां 'चित्रा' या रूढ शब्दापासून व्यक्त होणारे 'चित्रत्व' आणि 'स्त्रीत्व' हे जे दोन गुण त्यांचें विधान 'चित्रया यजेत पशु-कामः' या उत्पत्तिविधीच्या वाक्यांत केलेलें आहे, असें तुह्मी मानावें, हें योग्य आहे. आतां तुह्मी ह्मणाल कीं, चित्रत्व आणि स्त्रीत्व हे गुण कोणाच्या ठिकाणीं मानावयाचे? तर त्याच्याकरितां मी तुह्मांला असें सांगतों कीं, 'अग्नी-

षोमीयं पशुमालभेत' या प्रकृति यागाच्या वाक्यामध्यें जो नुसता पशु सांगितलेला आहे, त्याचा 'चित्रया यजेत' या वाक्यामध्यें अनुवाद केलेला आहे, असें मानावें; व मग 'अग्नीषोमीयं पशुमालभेत' यामध्यें जो नुसताच 'पशु' सांगितलेला आहे, तो कशा प्रकारचा असावा, अशी आकांक्षा उत्पन्न झाली असतां तो चित्रवर्णाचा असावा व स्त्रीजातीचा असावा, असे चित्रत्व आणि स्त्रीत्व हे दोन गुण 'चित्रया यजेत' या उत्पत्तिविधीच्या वाक्यानें त्या पशूच्या संबंधानें विहित केले आहेत, असें मानावें. आणि असें केलें, ह्मणजे मग 'चित्रा' या पदाच्या ठिकाणीं नामधेयत्व मानण्याचा प्रसंग येणार नाहीं.

उत्तरपक्ष.

परंतु पूर्वपक्षी याचें हें ह्मणणें बरोबर नाहीं. कारण, 'चित्रया यजेत पशुकामः' या वाक्यामध्यें द्रव्य आणि देवता यांचें प्रकाशन केलेलें नसल्यामुळें तें उत्पत्तिविधीचें वाक्य होऊं शकणार नाहीं. तर येथें 'दधि मधु पयो घृतं धाना उदकं तण्डुलास्तत्संसृष्टं प्राजापत्यम्' हें उत्पत्तिविधीचें वाक्य आहे. कारण, द्रव्य आणि देवता हीं जीं यागाचीं दोन मुख्य स्वरूपें, तीं या उत्पत्तिवाक्यामध्यें सांगितलेलीं आहेत. त्यांपैकीं दध्यादिक हीं द्रव्यें होत, आणि प्रजापति ही या यागाची देवता होय. तेव्हां अशा रीतीनें या वरील उत्पत्तिवाक्यामध्यें द्रव्य आणि देवता सांगून झाल्यानंतर फक्त त्या यागाचें फलच काय तें सांगावयाचें राहिलेलें होतें. व तें पशुरूपी फल 'चित्रया यजेत पशुकामः' या वाक्यामध्यें सांगितलें आहे. या कारणासाठीं 'दधिमधुपयोघृतम्' इत्यादि वाक्य हेंच येथें या इष्टीचें उत्पत्तिवाक्य होय, हें निश्चित आहे. आतां हें उत्पत्तिवाक्य ह्मणून निश्चित झाल्यानंतर पूर्वपक्षी याच्या ह्मणण्याला दुसरी अडचण येते, ती अशी कीं, चित्रत्व आणि स्त्रीत्व या गुणांनीं विशिष्ट असा याग 'चित्रया यजेत पशुकामः' या वाक्यामध्यें सांगितला आहे, असें जें तो ह्मणत आहे, तें ह्मणणें मुळींच संभवनीय नाहीं. (न तावदत्र गुणविशिष्टयागविधानं संभवति). कारण, 'दधिमधुपयोघृतम्' इत्यादि गुण एकदा एका उत्पत्तिविधीच्या वाक्यानें विहित केले गेले असतां, चित्रत्व आणि स्त्रीत्व या गुणांचें तेथें फिरून विधान करतां यावयाचें नाहीं. ('दधि मधु पयो घृतं धाना उदकं तण्डुलाः तत्संसृष्टं प्राजापत्य'मित्यनेन गुणस्य विहितत्वात्तद्विशिष्टयागविध्यनुपपत्तेः).

शिवाय, चित्रत्व आणि स्त्रीत्व हे दोन निरनिराळे गुण आहेत. व 'चित्रया यजेत पशुकामः' या एका वाक्यानें पूर्वपक्षी त्या दोन गुणांचें विधान करूं इच्छित आहे. शिवाय, त्याच्याच ह्मणण्याप्रमाणें 'चित्रया यजेत पशुकामः' या वाक्यानें पशुरूपी फल सांगावयाचें आहे, हेंही त्याला मान्य आहे. तेव्हां आतां 'चित्रया यजेत पशुकामः' हें एक वाक्य काय काय सांगणार? तर (१) पशुरूपी फल ही एक गोष्ट सांगणार; व शिवाय (२) अग्नीषोमीय पशूवरून पुल्लिंगी पशु जो प्राप्त झाला होता, त्याच्या जागीं हा विधि स्त्रीपशु सांगणार, आणि (३) चित्रत्व हा गुणही सांगणार. इतक्या गोष्टी एका वाक्यानें कशा सांगितल्या जाणार? इतक्या अनेक गोष्टी एकाच विधिवाक्यानें सांगावयाच्या, ह्मणजे तितके वेळां त्या विधीची पुनः पुनः आवृत्ति करावी लागणार, ह्मणजे अर्थातच तितकीं तीं भिन्न भिन्न वाक्यें होऊन वाक्यभेदाचा दोष उत्पन्न होणार. तेव्हां या वाक्यभेदाच्या कारणासाठींही त्याचें ह्मणणें योग्य नाहीं.

शिवाय, आणखीही त्याच्या ह्मणण्यावर तिसरा एक दोष येतो, तो असा कीं, 'चित्रा' या पदानें तो कोणते गुण घेतो? तर एक स्त्रीत्व आणि एक चित्रत्व असे दोन गुण तो घेतो. आतां हे दोन गुण त्याच्या ह्मणण्याप्रमाणें अग्नीषोमीय पशूला लागू करावयाचे आहेत. पण या दोन गुणांचा अंतःस्थ परस्परसंबंध कसा आहे, हें पाहूं गेल्यास आपल्याला काय आढळून येतें? तर आपल्याला असें आढळून येतें कीं, 'चित्रत्व आणि स्त्रीत्व' यांपैकीं स्त्रीत्व हा धर्म उद्देश्यवाचक असून चित्रत्व हा धर्म विधेयवाचक आहे. ह्मणजे जो स्त्रीपशु असेल, त्या स्त्रीपशूला (नाम) उद्देशून चित्रत्व (विशेषण) या गुणाचें विधान करावयाचें, असा यांच्यांतील संबंध आहे. ह्मणजे कोणी एक स्त्रीपशु विचित्र वर्णाचा आहे, असा सांगण्याचा ओघ स्वाभाविकपणें असणार. तेव्हां अशा प्रकारचा बोलणाराचा जेथें ओघ (एकप्रसर) आहे, तेथें उद्देश्यवाचक पद निराळें आणि विधेयवाचक पद निराळें असलें पाहिजे, हें अगदीं उघड आहे. व त्यांपैकीं उद्देश्यवाचक पद पहिल्यानें आणि विधेयवाचक पद त्याच्यापुढें येणें हेंही जरुर आहे. ही एकप्रसरता पूर्वीं (पान १९४-९५ पहा) 'वषट्कर्तुः प्रथमभक्षः' या ठिकाणीं विशद करून दाखविण्यांत आली आहे. तेव्हां उद्देश्य आणि विधेय हीं दोन

पदें प्रथम आणि द्वितीय या क्रमानें येऊन जें कार्य व्हावयाचें, तें 'चित्रा' या एका पदानें कसें होऊं शकेल? तेव्हां या एकप्रसरताभंगाच्या, ह्मणजे अविमृष्टविधेयांशरूपी दोषाच्या, कारणासाठींही 'चित्रा' या पदामध्यें 'चित्रत्व' आणि 'स्त्रीत्व' हे धर्म मानणें योग्य होणार नाहीं.

आतां हे सगळे दोष टाळण्यासाठीं पूर्वपक्षी कदाचित् असें ह्मणेल कीं, चित्रत्व आणि स्त्रीत्व या गुणांनीं विशिष्ट अशा यागाचें 'चित्रया यजेत पशुकामः' यामध्यें विधान केलें आहे, असें मानावें, असें मी ह्मणत होतों; परंतु 'दधिमधुपयोघृतम्' इत्यादि गुणांचें विधान दुसऱ्या एका उत्पत्तिवाक्यांत केलेलें असल्यामुळें चित्रत्व आणि स्त्रीत्व यांनीं विशिष्ट अशा यागाचें आतां विधान करतां यावयाचें नाहीं, असें तुमचें ह्मणणें आहे. तें मी क्षणभर कबूल करतों. पण तसें कबूल केलें, तरी 'चित्रा' हें नामधेय कशाला मानावयाला पाहिजे? तर पशुरूपी फल आणि 'दधिमधुपयोघृतं' इत्यादि विचित्रद्रव्यरूपी गुण, यांचेंच येथें यागाच्या संबंधानें विधान केलें आहे, असें मानावें ह्मणजे झालें.

परंतु यावर सिद्धान्ती असें सांगतो कीं, अशा रीतीनें पशुरूपी फल आणि विचित्रद्रव्यरूपी गुण या दोघांचें येथें यागाला उद्देशून विधान केलेलें आहे, असें तूं मानूं लागलास (यागस्य फलसंबंधे गुणसंबंधे च विधीयमाने), तर फिरून तुझ्यावर वाक्यभेदाचा दोष येऊं लागेल. तो कसा? तर तो असाः— तूं फल आणि गुण यांचा एकत्र विधि मानूं लागलास, ह्मणजे 'दध्यादिविचित्रद्रव्येण यागं, यागेन च पशुं भावयेत्' असें वाक्य तुला करावें लागेल. आणि असें वाक्य केलें ह्मणजे अर्थातच हीं विध्यावृत्तिरूप दोन वाक्यें होतात. आणि हीं दोन वाक्यें होऊं लागलीं, ह्मणजे तेथें विरुद्धत्रिकद्वयापत्तीचा दोषही आलाच. तो असाः—

दध्यादिविचित्रद्रव्येण	यागं	यागेन च	पशुं भावयेत्
विधेयत्व	उद्देश्यत्व	विधेयत्व	उद्देश्यत्व
गुणत्व	प्रधानत्व	गुणत्व	प्रधानत्व
उपादेयत्व	अनुवाद्यत्व	उपादेयत्व	अनुवाद्यत्व

अशा रीतीनें हा जो वाक्यभेदरूपी दोष उत्पन्न होतो, तो टाळण्याकरितां

'चित्रा' हें एका यागाचें नांव आहे, असेंच मानणें भाग पडतें. आणि 'चित्रा' हें नामधेय आहे, असें मानून 'चित्रायागेन पशुं भावयेत्' असा सामानाधिकरण्यानें अन्वय केला, ह्मणजे मग वाक्यभेदाचा दोष उत्पन्न होऊं शकत नाहीं.

आतां या यागाला 'चित्रा' असें नांव कां दिलें, असें तूं विचारशील, तर (प्रकृतेष्टेरनेकद्रव्यत्वेन चित्राशब्दवाच्यत्वोपपत्तिः) त्याचें कारण असें आहे कीं, या प्रकृत इष्टीमध्यें दधि, मधु, इत्यादि अनेक चित्रद्रव्यें सांगितलेलीं असल्यामुळें, नानावर्णांनीं युक्त अशा एखाद्या पटाला ज्याप्रमाणें चित्र पट असें ह्मणण्यांत येतें, त्याप्रमाणें या इष्टीला 'चित्रा' हा शब्द लावला असतां त्यांत अयोग्य असें कांहींच नाहीं. तेव्हां वाक्यभेदाच्या भयानें तो प्रसंग टाळण्यासाठीं येथें 'चित्रा' हें नामधेय आहे, असें मानणें भाग आहे, हें सिद्ध होतें.

वर दिलेल्या 'दधिमधुपयोघृतम्' इत्यादि वाक्यामध्यें एकंदर सात द्रव्यें सांगितलेलीं आहेत. याच्यावर अर्थसंग्रहाच्या टीकाकारांनीं असें लिहिलें आहे कीं, या दध्यादिवाक्यामध्यें एकंदर सहाच द्रव्यें सांगितलेलीं आहेत; आणि त्यांत 'उदक' हें जें पद पडलेलें आहे, तें चुकून पडलेलें आहे. व या ह्मणण्याला श्रीमाधवाचार्य यांच्या जैमिनीयन्यायमालाविस्तराचा आधार त्यांनीं दिलेला आहे. जैमिनीयन्यायमालाविस्तरामध्यें "दधि, मधु, घृतं, आपः, धानाः, तण्डुलास्तत्संसृष्टं प्राजापत्यम् इति दध्यादीनि विचित्राणि प्रदेयद्रव्याणि षडाम्नातानि" असें वाक्य लिहिलेलें आहे. न्यायमालाविस्तरामध्यें 'पयः' आणि 'उदक' हीं पदें गाळलीं आहेत; पण 'आपः' हें पद नवीन घातलें आहे. आणि अशा रीतीनें सहा ही संख्या करण्यांत आलेली आहे. परंतु बाकीच्या सर्व ग्रंथांमधून हीं सातही द्रव्यें दिलेलीं आहेत. माधवाचार्यांनीं 'उदक' हें द्रव्य गाळून सहा ही संख्या कायम केली आहे. पण अ. ८ पा. १ सू. ४० यामध्यें चित्रायागाचा फिरून एकदा संबंध आला असतां 'मधूदके द्रव्यसामान्यात् पयोविकारः स्यात्' या खुद्द जैमिनीच्या सूत्रामध्येंही 'उदक' हा शब्द कायम ठेवण्यांत आलेला आहे.

---

(१०३) तत्प्रख्यशास्त्रान्नामधेयत्वम् ।

'अग्निहोत्रं जुहोती'त्यत्राग्निहोत्रशब्दस्य कर्मनामधेयत्वं तत्प्रख्यशास्त्रात् । तस्य गुणस्य प्रख्यापकस्य प्रापकस्य शास्त्रस्य विद्यमानत्वाद् अग्निहोत्रशब्दः कर्मनामधेयमिति यावत् । नन्वयं गुणविधिरेव कुतो नेति चेन्न । यद्यग्नौ होत्रमस्मिन्निति सप्तमीसमासमाश्रित्य होमाधारत्वेनाग्निरूपो गुणो विधेयस्तदा 'यदाहवनीये जुहोती'त्यनेनैवाग्नेः प्राप्तत्वात्तद्विधानानर्थक्यम् । अग्नये होत्रमस्मिन्निति चतुर्थीसमासमाश्रित्य अग्निदेवतारूपगुणोऽनेन विधीयत इति चेन्न । तद्देवतायाः शास्त्रान्तरेण प्राप्तत्वात् ।

नामधेयत्वाचा स्वीकार करण्याला कारणीभूत झालेलीं अशीं मत्वर्थलक्षणा भय आणि वाक्यभेद भय हीं दोन निमित्तें सांगून झाल्यानंतर तिसरें निमित्त जें तत्प्रख्यशास्त्र त्याचें विवेचन या प्रतीकामध्यें करण्यांत येत आहे. व त्यासाठीं 'अग्निहोत्रं जुहोति' हें वाक्य उदाहरणाकरितां घेण्यांत आलेलें आहे. पूर्वी (प्रकरण १०१ पहा) 'उद्भिद्' या शब्दाला नामधेयत्व मानण्यांत आलेलें आहे. तें कां मानण्यांत आलेलें आहे ? तर त्या शब्दाची लोकांमध्यें प्रसिद्धि नाहीं, म्हणून त्याला नामधेयत्व मानण्यांत आलेलें आहे. परंतु आतां या ठिकाणीं 'अग्निहोत्रं जुहोति' हें जें उदाहरण घेण्यांत आलेलें आहे, त्यांतील 'अग्निहोत्र' हा शब्द लोकांमध्यें प्रसिद्ध आहे; म्हणून येथें 'अग्निहोत्र' हें एक नामधेय आहे, असें मानण्याचें कारण नाहीं, असें कोणी म्हणेल; तर तें म्हणणें बरोबर नसून जरी 'अग्निहोत्र' हा शब्द लोकप्रसिद्ध असला, तरी निराळ्या कारणासाठीं त्याला नामधेयत्व मानणें जरूर आहे, हें दाखविण्यासाठीं हें प्रतीक सुरू करण्यांत येत आहे. 'अग्निहोत्रं जुहोति' हें वाक्य तै. सं. काण्ड १ प्रपा. ५ अनु. ९ यांत अग्निहोत्राच्या प्रकरणामध्यें आलेलें आहे; व या वाक्यांतील 'अग्निहोत्र' हें एक नामधेयच आहे, या निर्णयाबद्दलचा निश्चय जै. सू. अ. १ पा. ४ अधि. ४ यांत करण्यांत आलेला आहे. आतां 'अग्निहोत्र' हें एका

यागरूपी कर्माचें नामधेयच आहे, असें कां ठरविण्यांत आलें आहे ? तर याला येथें मूळामध्यें 'तत्प्रख्यशास्त्रात्' असें कारण सांगण्यांत आलेलें आहे. व याच्या स्पष्टीकरणासाठीं 'तस्य गुणस्य प्रख्यापकस्य प्रापकस्य शास्त्रस्य विद्यमानत्वात्' असें आणखी एक वाक्य त्याच्यापुढें लिहिलेलें आहे. जै. सू. अध्या. १ पाद ४ यामध्यें 'तत्प्रख्यं चान्यशास्त्रम्' असें चवथें सूत्र आहे. त्या सूत्रावरून 'तत्प्रख्यशास्त्रात्' हा पंचम्यन्त हेतु बनवून येथें देण्यांत आलेला आहे. या चवथ्या सूत्राचा उल्लेख व त्याचें स्पष्टीकरण पूर्वी (पान ७१ पहा) देण्यांत आलेलेंच आहे. त्याच्याशिवाय आणखी त्याचा येथें उपयोग कसा करण्यांत आलेला आहे, याच्याबद्दलचें जास्त विवेचन येथें पुढें उदाहरणाच्या अनुषंगानें करण्यांत येत आहे.

तत्प्रख्यशास्त्राच्या कारणामुळें अग्निहोत्र हा शब्द कर्मनामधेयाचाच वाचक असला पाहिजे, ह्मणून वर सांगण्यांत आलें आहे. परंतु याच्यावर 'नन्वयं गुणविधिरेव कुतो न' अशी कोणी पूर्वपक्षी शंका काढतो. या शंकेमध्यें पूर्वपक्षी असें ह्मणतो कीं, तुह्मी 'अग्निहोत्र' हें एका यागाचें नांव आहे, असें कशाला मानतां ? तर द्रव्य आणि देवता यांपैकीं अग्निरूपी देवतेचें समर्पण करून देणारा हा गुणविधि आहे, असें मानावें ह्मणजे झालें. आणि 'अग्निहोत्रं जुहोति' हा गुणविधि कसा होईल, असें जर कोणी त्याला विचारील, तर त्याच्याकरितां हा दोन प्रकारांनीं गुणविधि होऊं शकेल, असें तो पूर्वपक्षी आपल्या पुढील ह्मणण्यांत स्थापित करून दाखविण्याचा प्रयत्न करीत आहे. तो ह्मणतो कीं, 'अग्निहोत्र' हा सामासिक शब्द असा आहे कीं, त्याचा दोन प्रकारांनीं अर्थ करणें शक्य आहे; 'अग्नौ होत्रमस्मिन्' असा हा एक सप्तमीघटित व्यधिकरण बहुव्रीहि समास मानणें शक्य आहे; किंवा 'अग्नये होत्रमस्मिन्' (यस्मिन् अग्नये होत्रं होमो भवति तदग्निहोत्रम्—शाबरभाष्य) असा हा चतुर्थीघटित व्यधिकरण बहुव्रीहि समासही होऊं शकेल. आतां यांपैकीं सप्तमीसमास घेतला, तर तो गुणविधि कसा होईल ? तर या प्रश्नाचें उत्तर पूर्वपक्षी असें देतो कीं, 'अग्नौ होत्रमस्मिन्' असा समास सोडविला असतां 'होत्र' ह्मणजे जो होम त्याचें अधिकरण कोणतें, ह्मणजे त्याला आधार काय, अशी आकांक्षा उत्पन्न झाली असतां 'अग्नौ' यांतील अधिकरणवाचक सप्तमीनें निर्दिष्ट केलेला जो अग्नि, तो त्या होमाचा आधार ह्मणून पुढें येतो. ह्मणजे येथील समासांतर्गत सप्तमीच्या द्वारानें

'अग्नि' हा 'होमा'चा आधाररूपानें एक गुणच सांगितला आहे, असें प्राप्त होतें. तेव्हां अशा रीतीनें होम हा आधेय आणि अग्नि हा आधार असा या दोघांच्यामध्यें आधाराधेयभावसंबंध असल्यामुळें 'होम' हा प्रधान आणि 'अग्नि' हा त्याचा गुण असा त्यांच्यामध्यें संबंध उत्पन्न होतो. आणि ह्मणून 'अग्निहोत्र' या शब्दामध्यें होमाला उद्देशून 'अग्नि' या गुणाचें विधान केलें आहे, असें मानावें, व त्यावरून 'अग्निहोत्रं जुहोति' हा एक गुणविधि आहे असें मानावें; आणि असें मानलें ह्मणजे मग येथें नामधेयत्व मानण्याचें कारण उरणार नाहीं, असें पूर्वपक्षी ह्मणतो.

परंतु याच्यावर सिद्धांती असें उत्तर देतो कीं, 'यदाहवनीये जुहोति' हें एक पूर्वी आलेलें वाक्य आहे. व या वाक्यामध्यें काय सांगितलें आहे, तर आवहनीय अग्नि हा होमाचा आधार ह्मणून या वाक्यानें सांगितलेलें आहे. तेव्हां अग्नि हा एकदा 'यदाहवनीये जुहोति' या वाक्यानें होमाधारत्वानें प्राप्त झालेला असतां (अग्नेः होमाधारत्वेन प्राप्तत्वात्) त्याच अग्नीचें फिरून 'अग्नौ होत्रमस्मिन्' अशा सप्तमीघटित समासाच्या द्वारा अग्निहोत्र या शब्दांत होमाधारत्वानें विधान केलेलें आहे असें मानणें हें निरर्थक आहे.

परंतु आतां पूर्वपक्षी असें ह्मणतो कीं, वरील सप्तमीसमासाला हरकत येत असेल, तर तो पक्ष आपण सोडून देऊं. पण 'अग्नये होत्रमस्मिन्' हा चतुर्थीसमास तर शिल्लक आहे ना ? तेव्हां या चतुर्थीसमासाचाच आपण आश्रय करूं ह्मणजे झालें. आतां 'अग्नये होत्रम्' असा चतुर्थीसमास घेतला, ह्मणजे याच्यापासून काय फलित होतें ? तर अग्नि ही या यागाची देवता आहे, असें यावरून फलित होतें. आतां द्रव्य आणि देवता हीं यागाचीं दोन अंगें असतात. तेव्हां येथें याग हा प्रधान असून 'अग्नये होत्रम्' या चतुर्थीसमासानें दाखवून दिलेली जी अग्निरूपी देवता, हा त्या यागाचा गुण होय. तेव्हां 'अग्निहोत्रं जुहोति' या वाक्यांतील 'अग्निहोत्र' या पदानें प्रस्तुत यागांतील अग्निरूपी देवता हा गुण सांगितला असल्यामुळें हा गुणविधि ह्मणून मानावा, ह्मणजे अग्निहोत्र हें नामधेय आहे, असें मानावें लागणार नाहीं.

परंतु यावर सिद्धांती असें सांगतो कीं, पूर्वपक्ष्याचें हें ह्मणणेंही बरोबर नाहीं. कारण, 'यदाहवनीये जुहोति' या दुसऱ्या वाक्याच्या द्वारानें अग्नि जसा

होमाधारत्वानें पूर्वींच प्राप्त झालेला होता, त्याचप्रमाणें अग्नि ही या यागाची देवता आहे, ही गोष्टही 'अग्नये होत्रम्' यावरून आपल्याला आतां नवीन कळावयाची आहे असें नसून दुसऱ्या एका शास्त्रावरून, ह्मणजे विधिवाक्यावरून, ती गोष्ट आपल्याला पूर्वींच कळलेली आहे. (तद्देवतायाः अग्निदेवतायाः शास्त्रांतरेण अग्निर्ज्योतिरित्यादिना प्राप्तत्वात्). तें दुसरें विधिवाक्य, ह्मणजे तें शास्त्रांतर कोणतें, असा येथें स्वाभाविकपणेंच प्रश्न उपस्थित होतो. त्याचें समाधान पुढील प्रतीकामध्यें करण्यांत येत आहे. तें प्रतीक असें:—

---

(१०४) देवतारूपेणाग्निप्रापकशास्त्रप्रश्नः ।

किं तच्छास्त्रान्तरमिति चेत् । 'यदग्नये च प्रजापतये च सायं जुहोती'ति केचित् । अपरे तु 'अग्निर्ज्योतिर्ज्योतिरग्निः स्वाहे'ति मंत्रवर्ण एवाग्निरूपदेवताप्रापकः ।

'अग्नये होत्रम्' असा चतुर्थीसमास करून अग्नि ही या यागाची देवता आहे, असें मानावें, व अग्निदेवतेच्या संबंधानें हा गुणविधि आहे असें समजावें, असें मी पूर्वपक्षी ह्मणत असतां तुह्मी ह्मणतां कीं, अग्नि ही या अग्निहोत्र यागाची देवता आहे, असें आह्मांला दुसऱ्या एका शास्त्रवचनावरून आधींच कळलेलें आहे; तर तें तुमचें दुसरें शास्त्रवचन कोणतें आहे तें सांगा; असें पूर्वपक्षी यानें विचारलें असतां त्याला प्रथमतः जें शास्त्रवचन सांगण्यांत येत आहे, तें 'यदग्नये च प्रजापतये च सायं जुहोति' हें होय.

'तत्प्रख्यं च अन्यशास्त्रम्' हें जें अ. १ पा. ४ यांतील चवथें सूत्र आहे, त्याचेंच रूपांतर करून 'तत्प्रख्यशास्त्रात्' हा हेतु मागच्या प्रतीकामध्यें देण्यांत आलेला आहे. तेव्हां 'तत्प्रख्यं च अन्यशास्त्रम्' या मूळ सूत्राचें स्पष्टीकरण केलें, ह्मणजे 'तत्प्रख्यशास्त्रात्' याचा अर्थ सहज लक्षांत येण्यासारखा आहे. सूत्रांतील 'तत्प्रख्य' यांतील 'तत्' ह्मणजे काय? तर 'अग्निहोत्रं जुहोति' यांतील 'अग्निहोत्र' या शब्दामधील 'अग्नि' या पदानें अग्निहोत्र यागाचा अग्निरूपी गुण सांगितलेला आहे, असें पूर्वपक्षी ह्मणत आहे; तो 'गुण' येथें 'तत्' या सर्वनामानें समजावयाचा आहे. तेव्हां 'तत्प्रख्य' ह्मणजे 'त्या गुणाचें प्रख्यापक

किंवा प्रापक' असें 'अन्यशास्त्र' म्हणजे 'शास्त्रान्तर' म्हणजे दुसरें वचन आहे, असें 'तत्प्रख्यं च अन्यशास्त्रम्' या सूत्रानें सांगितलें आहे. आणि तें अन्य शास्त्र कोणतें, तर तें 'यदग्नये च प्रजापतये सायं जुहोति' हें होय, असें या प्रतीकामध्यें सांगितलें आहे.

तत्प्रख्यापक असें तुमचें शास्त्रान्तर कोणतें, असा पूर्वपक्षी यानें प्रश्न विचारल्यानंतर, त्याला उत्तर म्हणून येथें दोन निरनिराळीं वाक्यें देण्यांत आलेलीं आहेत. त्यांपैकीं (१) 'यदग्नये च प्रजापतये सायं जुहोति' हें पहिलें वाक्य होय. व (२) 'अग्निर्ज्योतिर्ज्योतिरग्निः स्वाहा' हें दुसरें वाक्य होय. यांपैकीं पहिलें वाक्य ब्राह्मणामधील आहे. आणि दुसरें वाक्य मंत्रभागामधील आहे. त्याचप्रमाणें यांतील पहिलें वाक्य शबरस्वामींनीं आपल्या भाष्यामध्यें दिलेलें आहे. परंतु त्यांच्यापुढील शास्त्रदीपिकाकार वगैरे वहुतेक सर्व ग्रंथकारांनीं या पहिल्या 'यदग्नये' इत्यादि वाक्याबद्दल आपली अरुचि व्यक्त करून दुसरें 'अग्निर्ज्योतिः' इत्यादि हें वाक्य दिलें आहे. ही जी पहिल्या वाक्याबद्दलची अरुचि यांनीं व्यक्त केली आहे, ती येथें या प्रतीकामध्यें 'यदग्नये च प्रजापतये च सायं जुहोति' या वाक्याच्या पुढें 'इति केचित्' हे शब्द घालून ध्वनित करण्यांत आलेली आहे. तें तत्प्रख्यशास्त्र कोणतें, तर तें 'यदग्नये च' हें होय, असें कोणी म्हणतात, पण तें म्हणणें बरोबर नाहीं, तर त्याच्यापेक्षां 'अपरे तु' असें म्हणून 'अग्निर्ज्योतिः' इत्यादि दुसऱ्या लोकांचें जें म्हणणें पुढें दिलेलें आहे, तेंच जास्त चांगलें आहे, असें या प्रतीकांतील 'केचित्' आणि 'अपरे तु' या शब्दांनीं सूचित करण्यांत आलेलें आहे.

आतां पहिलें वाक्य बरोबर कां नाहीं, आणि दुसरें वाक्य जास्त चांगलें कां आहे; पहिल्याबद्दल अरुचि कां वाटावी, आणि दुसऱ्यामध्यें जास्त स्वारस्य काय आहे; असा येथें साहजिकपणेंच प्रश्न उत्पन्न होतो. त्या प्रश्नाचें उत्तर येणें-प्रमाणें आहे:—अग्निदेवतारूपी गुणाचें प्रख्यापक असें तुमचें अन्यशास्त्र कोणतें आहे, असा पूर्वपक्ष्याचा प्रश्न आहे. आणि त्याला 'यदग्नये च प्रजापतये च सायं जुहोति' हें आमचें अग्निदेवतारूपी गुणाचें प्रख्यापक असें अन्य शास्त्र आहे, असें पहिल्या वाक्यानें उत्तर देण्यांत आलेलें आहे. पण या वाक्यांत सांगितल्याप्रमाणें 'यदग्नये च' हें वाक्य खरोखरच देवतारूपी गुणाचें प्रख्यापक आहे काय? हें वाक्य जर अग्नीच्याबद्दल विधान करूं शकत असेल, तर तें ठीकच

आहे. पण 'यदग्नये' यानें जर तसें अग्नीचें विधान होऊं शकत नसेल, तर मग पूर्वपक्ष्याच्या प्रश्नाला अर्थातच हें प्रत्युत्तर योग्य होणार नाहीं' 'यदग्नये' यांतील चतुर्थीवरून यांत अग्निदेवतारूपी गुणाचें विधान केलेलें असावें, असें सकृद्दर्शनीं दिसतें खरें. पण वास्तविक रीत्या यांत अग्निदेवतारूप गुणविधान केलेलें आहे काय ?

या प्रश्नाचा आतां आपण विचार करूं. 'यदग्नये च प्रजापतये च सायं जुहोति' हें वाक्य आपल्यापुढें या बाबतींत विचाराकरितां उपस्थित झालेलें आहे. यांत सकृद्दर्शनीं पाहिलें असतां किती जणांच्याबद्दल विधि सांगितलेला असल्याचें आपल्याला दिसतें? तर अग्नि आणि प्रजापति या दोघांच्याबद्दल येथें समुच्चयानें विधि सांगितला असल्याचें आपल्याला दिसून येतें. पण दोघांचा विधि एका वाक्यामध्यें सांगणें हा गौरवरूपी दोष आहे. हा दोष आपल्यामध्यें उत्पन्न होत असल्याबद्दल या वाक्याला भीति वाटत आहे. व हा प्रसंग टाळण्याकरितां कोणत्या तरी एकाच देवतेचें विधान आपल्या द्वारानें झालें, तर तें जास्त बरें, असें या वाक्याला वाटत आहे. कारण, दोन देवतांचें विधान करण्यांत गौरव आहे, आणि एकाच देवतेचें विधान करण्यांत लाघव आहे, आणि गौरवापेक्षां लाघव हें जास्त आदरणीय आहे, हें या वाक्याला समजतें. ह्मणून मग अशा बुद्धीनें प्रेरित झालेलें 'यदग्नये च प्रजापतये च सायं जुहोति' हें वाक्य काय करितें? तर तें वाक्य असें पाहतें कीं, 'अग्निर्ज्योतिर्ज्योतिरग्निः स्वाहेति सायं जुहोति' असें मंत्रवर्णामध्यें दुसरें एक वाक्य आहे. तेव्हां हें दुसरें स्वसमानार्थक वाक्य मंत्रवर्णामध्यें आढळून आल्यानंतर, व या मांत्रवर्णिक वाक्यानें सायंहोमाकरितां 'अग्नि' या देवतेचें विधान केलेलें आहे असेंही आढळून आल्यानंतर, मग 'यदग्नये च प्रजापतये च सायं जुहोति' हें पहिलें वाक्य पुढें काय करतें? तर 'अग्निर्ज्योतिः' इत्यादि वाक्यामध्यें जें अग्निदेवतेचें विधान केलेलें आहे, त्याचा आपल्यामधील 'अग्नये' या पदानें केवळ अनुवाद करून (त्याचें विधान करून नव्हे) त्या अनुवादासहवर्तमान तें वाक्य मग नुसत्या 'प्रजापति' या एका देवतेचेंच आपल्या द्वारानें विधान करण्याला प्रवृत्त होतें. व अशा रीतीनें तें वाक्य आपल्यामध्यें लाघव उत्पन्न करून घेतें. अशी स्थिति झाली असतां यापासून काय निष्पन्न होतें? तर अशा रीतीनें अर्थ केला, ह्मणजे असें निष्पन्न होतें कीं,

'अग्निर्ज्योतिर्ज्योतिरग्निः' हेंच अग्निदेवतेचें विधान करणारें असें मुख्य विधि-वाक्य होय, असें ठरतें, ही एक गोष्ट होय. आणि दुसरी गोष्ट अशी कीं, 'यदग्नये च प्रजापतये च सायं जुहोति' या वाक्यामध्यें 'अग्नये' हें जें पद आहे, त्यांत वास्तविक अग्निदेवतेचा विधि मुळींच नसून इतरत्र केलेल्या अग्निदेवतेच्या विधानाचा त्यांत केवळ अनुवाद आहे; आणि त्या अनुवादाचा समुच्चय करून पुढें 'प्रजापति' या एकाच देवतेबद्दलमात्र त्या वाक्यांत विधान करण्यांत आलेलें आहे.

तेव्हां या वादविवादांतून असा निष्कर्ष निघतो कीं, 'यदग्नये च प्रजापतये च सायं जुहोति' या वाक्यामध्यें अग्नीच्याबद्दल कोणताही विधि सांगितलेला नसून त्यांत केवळ दुसऱ्या ठिकाणच्या विधीचा अनुवाद आहे. तेव्हां अग्निदेवतारूप गुणविधीचें प्रख्यापन करणारें असें तुमचें अन्यशास्त्र कोणतें, तें सांगा, असें पूर्वपक्षी विचारीत असतांना ज्यांत अग्निदेवतारूपी गुणविधि मुळीं सांगितलेलाच नसून त्या विधीचा केवळ अनुवाद ज्यांत सांगितला आहे, असलें 'यदग्नये च प्रजापतये च सायं जुहोति' हें निरुपयोगी वाक्य त्याला सांगून काय उपयोग? ह्मणून असलें वाक्य त्याच्यापुढें ठेवणें हें योग्य नाहीं, हेंच या वाक्यामधील अरुचीचें बीज आहे. आणि ह्मणून ती अरुचि (नापसंती) 'इति केचित्' या शब्दांनीं व्यक्त करण्यांत आलेली आहे. व ती अरुचि व्यक्त करून दाखविल्यानंतर 'अग्निर्ज्योतिर्ज्योतिरग्निः स्वाहेति सायं जुहोति' हें जें आपल्या बाजूचें निर्दोष असें अग्निदेवतारूप गुणविधीचें प्रख्यापक वाक्य तें 'अपरे तु' या शब्दांनीं पूर्वपक्ष्याच्या पुढें मांडण्यांत आलेलें आहे.

---

(१०९) अग्नेः प्रजापतिदेवतया न बाधः ।

नन्वग्नेर्मांत्रवर्णिकत्वे प्रजापतिदेवतया बाधः स्यात् । मंत्रवर्णस्य चतुर्थीतो दुर्बलत्वात् । यथाहुः । 'तद्धितेन चतुर्थ्या वा मंत्रवर्णेन वा पुनः । देवताया विधिस्तत्र दुर्बलं तु परं पर'मिति चेन्न । 'यदग्नये च प्रजापतये

च सायं जुहोति' इत्यत्र न केवलं प्रजापतिविधानम् । किंतु मंत्रवर्णप्राप्तमग्निमनूद्य तत्समुच्चितप्रजापतेः । एवं च न बाधः । केवलप्रजापतिविधानाभावात् । न चात्र समुच्चितोभयविधानमेव कथं नेति वाच्यम् । समुच्चितोभयविधानापेक्षयान्यतःप्राप्तमग्निमनूद्य तत्समुच्चितप्रजापतिमात्रविधाने लाघवात् ।

प्रतिपक्ष्याच्या प्रश्नाला प्रत्युत्तर ह्मणून 'यदग्नये च प्रजापतये च सायं जुहोति' हें वाक्य योग्य नसून 'अग्निर्ज्योतिर्ज्योतिरग्निः स्वाहेति सायं जुहोति' हेंच वाक्य जास्त योग्य कां आहे, हें वर दाखविलें. परंतु 'अग्निर्ज्योतिर्ज्योतिरग्निः' हें वाक्य जें जास्त योग्य ह्मणून पुढें करण्यांत आलें आहे, त्याच्यावरही फिरून पूर्वपक्षी दुसराच एक नवीन आक्षेप उत्थापित करीत आहे. व तो आक्षेप उत्थापित करीत असतांना पूर्वपक्षी असें ह्मणतो कीं:—'अग्निर्ज्योतिःज्योतिरग्निः' हें वाक्य निर्दोष ह्मणून तुह्मी पुढें केलें आहे. पण हें वाक्यही तुमचा इष्ट हेतु साधूं शकत नाहीं. कारण, तुह्मी काय ह्मणतां, तर 'अग्निर्ज्योतिर्ज्योतिरग्निः' या वाक्यामध्यें अग्निहोत्रयागासंबंधानें अग्निदेवतारूप गुणविधि सांगितला आहे, असें तुह्मी ह्मणतां; व ह्मणून हें आमचें तत्प्रख्यशास्त्र आहे, असें तुह्मी प्रतिपादन करतां. पण हा जो तुह्मी अग्निदेवतेच्या संबंधींचा गुणविधि येथें मानीत आहां, तो तुमचा विधि आधीं टिकतो आहे कोठें?—कां? तो न टिकावयाला काय कारण झालें आहे?—तो न टिकावयाला असें कारण झालें आहे कीं, येथें 'प्रजापति' या देवतेनें तुमच्या 'अग्नि' या देवतेचा मुळीं बाधच केला जात आहे.—तो कसा?—तर तो असाः 'अग्निर्ज्योतिर्ज्योतिरग्निः स्वाहेति सायं जुहोति' आणि ('यदग्नये च प्रजापतये च सायं जुहोति' या पैकीं उत्तरभाग) 'प्रजापतये सायं जुहोति' अशीं येथें दोन वाक्यें आपल्यापुढें आहेत. व त्यांपैकीं 'अग्निर्ज्योतिः' इत्यादि जें वाक्य तें मांत्रवर्णिक, ह्मणजे मंत्रभागांतील वाक्य आहे. आणि 'प्रजापतये सायं जुहोति' हें ब्राह्मणांतील वाक्य असून शिवाय त्यांतील 'प्रजापतये' हें पद चतुर्थ्यन्त आहे. तेव्हां चतुर्थ्यन्त पदानें केलेल्या विधानापेक्षां मंत्रवर्णांतील एकाद्या वाक्यानें केलेलें विधान जास्त दुर्बल असतें, असा नियम असल्यानें 'प्रजापतये

सायं जुहोति' यांतील चतुर्थीयुक्त विधीनें 'अग्निर्ज्योतिः' या मांत्रवर्णिक वाक्यांतील अग्निविषयक विधीचा बाध केला जाणें हें अगदीं स्वाभाविक आहे. व या बाधामुळें 'अग्नि' ही देवता येथें उपस्थितच होऊं शकत नाहीं; आणि फक्त 'प्रजापति' ही एकच देवता अवशिष्ट रहाते. तेव्हां 'अग्नि' या पदाचा मग लक्षणेनें प्रजापतिदेवतापर असा कांहीं तरी अर्थ करून निर्वाह केला पाहिजे. या कारणामुळें अग्नि ही देवताच जर येथें उपस्थित होऊं शकत नाहीं, तर 'अग्निर्ज्योतिः' हें तत्प्रख्य शास्त्र होणार कोठून?

चतुर्थीपेक्षां मंत्रवर्ण दुर्बल असतो.

पण चतुर्थीपेक्षां मंत्रवर्ण हा दुर्बल असतो, हें कशावरून? तर याला आधार म्हणून पूर्वपक्षी पुढील कारिका देतो. ती कारिका अशीः—

'तद्धितेन चतुर्थ्या वा मंत्रवर्णेन वा पुनः
देवताया विधिस्तत्र दुर्बलं तु परं परम्'

ही कारिका कुमारिलभट्टांच्या तन्त्रवार्तिकामध्यें अ. २ पा. २ सूत्र. २३ यांत आलेली आहे. व तेथील या कारिकेचा पाठ 'तद्धितेन चतुर्थ्या वा मंत्रवर्णेन चेष्यते। देवतासंगतिस्तत्र दुर्बलं च परं परम् ॥' येणेंप्रमाणें आहे. व 'परं परम्' याच्या ऐवजीं 'ततः परम्' असा आणखीही एक पाठभेद टीकाकारानें दिलेला आहे. पण हे पाठभेद गौण असून एकंदर वार्तिकांतील मुख्य सारांश असा आहे कीः—एकाद्या यागांतील देवतारूपी गुणाचें विधान तीन निरनिराळ्या प्रकारांनीं करण्यांत येतें. (१) 'सा अस्य देवता' (पाणिनि ४–२–२४) या सूत्रानें सांगितल्याप्रमाणें तद्धितप्रत्ययानें देवतेचा निर्देश करण्यांत येतो. उदाहरणार्थ, 'इन्द्रो देवता अस्य इति ऐन्द्रं हविः' इत्यादि. हा एक प्रकार होय. (२) आतां दुसरा प्रकार म्हटला म्हणजे असा कीं, त्यांत चतुर्थीविभक्तीनें देवतेचा निर्देश करण्यांत येतो; जसा 'प्रजापतये सायं जुहोति' येथें करण्यांत आला आहे त्याप्रमाणें. आतां येथें अशी एक शंका उपस्थित करण्यांत येते कीं, 'सा अस्य देवता' या पाणिनीच्या सूत्रामध्यें 'देवता' या अर्थी तद्धित-प्रत्यय होतो, हें जसें सांगितलेलें आहे, तसा 'संप्रदाने चतुर्थी' या पाणिनीच्या सूत्रामध्यें देवतेचा कोठें उल्लेख नाहीं. मग चतुर्थी विभक्तीवरून देवता जाणावी, असें कसें म्हणतां येईल? तर याचें समाधान असें आहे कीं, 'संप्रदान' या अर्थी

चतुर्थी सांगितलेली आहे, एवढें तर खरें आहे ना? होय. तर मग आतां 'संप्रदान' हें जें पाणिनीनें सांगितलेलें आहे, त्यांत काय काय येतें, हें आपण पाहूं. होमाच्या द्रव्याचा जो अग्नीमध्यें त्याग करावयाचा असतो, तो कोणाच्या उद्देशानें करावयाचा असतो? तर अर्थातच तो कोणत्या तरी देवतेच्याच उद्देशानें करावयाचा असतो. तेव्हां अशा रीतीनें संप्रदानामध्यें देवतेचा संबंध अन्तर्भूत होत असल्यामुळें जेथें चतुर्थीचा निर्देश असतो, तेथें देवतेची प्रतीति होते, हें अगदीं उघड आहे. अशा रीतीचा चतुर्थीचा हा दुसरा प्रकार होय. आणि (३) तिसरा प्रकार ह्मटला ह्मणजे 'अग्निर्ज्योतिः' इत्यादि मांत्रवर्णिक वाक्यांतील अग्नीच्याप्रमाणें केलेला एखाद्या देवतेचा नामनिर्देश हा होय. असे हे जे तीन प्रकार आहेत, त्यांपैकीं एकापुढील एक देवतेचे निर्देश हे उत्तरोत्तर दुर्बल आहेत, असें या कारिकेनें सांगितलेलें आहे. व तें स्वाभाविकही आहे. कारण, पहिल्या प्रकारांत 'सा अस्य देवता' या सूत्रानें देवतेचा प्रत्यक्ष संबंध सांगण्यांत आलेला आहे. दुसऱ्या प्रकारामध्यें तो देवतासंबंध प्रत्यक्ष सांगितलेला नसल्यामुळें तद्धितापेक्षां चतुर्थीचें प्रमाण दुर्बल ठरणें हें साहजिक आहे. आतां दुसरा प्रकार आणि तिसरा प्रकार यांची आपण बलाबलाच्या दृष्टीनें तुलना करून पाहूं लागलों, तर 'संप्रदाने चतुर्थी' या पाणिनीच्या सूत्रावरून अप्रत्यक्ष रीतीनें कां होईना, पण त्यज्यमानद्रव्योद्देश्यत्वानें तरी चतुर्थीचा देवतेशीं संबंध पोहोंचतो. परंतु 'अग्निर्ज्योतिः' इत्यादि मंत्रवर्णाच्या ठिकाणीं देवतेचा संबंध दाखविणारें असें 'अग्नि' या पदाशिवाय दुसरें कांहींच गमक नाहीं. आतां येथें अग्नि ही देवता मानावयाची नसती, तर येथें 'अग्नि' हें पद कशाला घातलें असतें, असें या अग्निरूपी लिंगावरून अनुमान शक्य आहे. पण त्याच्यापेक्षां चतुर्थी श्रुति ही जास्त बलवान् आहे. ह्मणून चतुर्थीपेक्षां मंत्रवर्ण हा दुर्बल आहे, हें उघड होतें.

तेव्हां आतां या वार्तिकांत सांगितल्याप्रमाणें 'प्रजापतये सायं जुहोति' यांतील 'प्रजापतये' या चतुर्थीनें प्राप्त होणारी जी प्रजापतिरूपी देवता तिच्या योगानें 'अग्निर्ज्योतिः' इत्यादि मंत्रवर्णापासून प्राप्त होणारी जी अग्निरूपी देवता तिचा बाध होतो, असें प्राप्त होतें. आणि असें प्राप्त झालें ह्मणजे मग 'अग्निर्ज्योतिः' हें तुमचें वाक्य तत्प्रख्य शास्त्र होऊं शकत नाहीं. अशा प्रकारचा पूर्वपक्षी यानें येथें पूर्वपक्ष उत्थापित केला आहे.

परंतु पूर्वपक्षी यानें असा पूर्वपक्ष उत्थापित केला असतां सिद्धान्ती त्याच्यावर असें उत्तर देतो कीं, पूर्वपक्ष्याचें हें ह्मणणें बरोबर नाहीं. कारण, 'यदग्नये च प्रजापतये च सायं जुहोति' या वाक्यामध्यें केवळ प्रजापतीचेंच विधान केलेलें आहे असें नाहीं, तर 'अग्निर्ज्योतिः' या मांत्रवर्णिक वाक्यापासून प्राप्त होणारा जो अग्नि त्याचा अनुवाद करून त्याच्यासहवर्तमान प्रजापतीचें विधान येथें केलेलें आहे. आणि त्यामुळें अग्नि या देवतेचा प्रजापति या देवतेकडून बाध होऊं शकत नाहीं. मांत्रवर्णिक वाक्यामधील अग्नीचा अनुवाद न करतां 'प्रजापतये सायं जुहोति' एवढेंच जर विधान त्या वाक्यामध्यें असतें, तर चतुर्थ्यन्त प्रजापतीकडून मांत्रवर्णिक अग्निदेवतेचा बाध झाला असता. परंतु (केवलप्रजापतिविधानाभावात्) 'यदग्नये च' इत्यादि वाक्यामध्यें केवळ एकट्या प्रजापतीचेंच विधान केलेलें नसल्यामुळें, तर त्या विधानाच्याच बरोबर अग्निदेवतेचाही अनुवाद केलेला असल्यामुळें, अग्नीचा बाध होणें शक्य नाहीं.

आतां याच्यावर पूर्वपक्षी कदाचित् असें ह्मणेल कीं, 'यदग्नये च' या वाक्यामध्यें अग्नीचा अनुवाद करून प्रजापतीचेंच तेवढें विधान केलेलें आहे, असें तुह्मी काय ह्मणून मानतां? व अग्नि आणि प्रजापति या दोघांचेंही समुच्चयानें येथें एकत्र विधान केलेलें आहे, असें तुह्मी कां मानीत नाहीं? तर यावर असें प्रत्युत्तर आहे कीं, अग्नि आणि प्रजापति या दोघांचें समुच्चयेंकरून येथें विधान केलेलें आहे, असें मानण्यामध्यें गौरव आहे. आणि 'अग्निर्ज्योतिर्ज्योतिरग्निः' या मांत्रवर्णिक वाक्यापासून प्राप्त झालेल्या अग्नीचा अनुवाद करून त्याच्यासहवर्तमान फक्त एकट्या प्रजापतीचेंच ('यदग्नये च प्रजापतये च' या वाक्यांत) विधान केलेलें आहे, असें मानण्यांत लाघव आहे. कारण, दोघांचा विधि मानण्यापेक्षां एकाचाच विधि मानण्यांत लाघव आहे, हें अगदीं उघड आहे. ह्मणून अशा रीतीनें 'अग्निर्ज्योतिः' आणि 'यदग्नये च' या दोन वाक्यांची व्यवस्था लाविली असतां 'प्रजापति' या देवतेनें 'अग्नि' या देवतेचा बाध न होतां 'अग्निर्ज्योतिः' हें वाक्य निर्दोष आहे, असें सिद्ध होतें. आणि अशा रीतीनें निर्दोष ह्मणून सिद्ध झालेलें 'अग्निर्ज्योतिः' हें अन्यप्रख्य शास्त्र आपल्याजवळ असल्यामुळें 'अग्निहोत्रं जुहोति' यांतील 'अग्निहोत्र' हें पद अग्निदेवतारूपी गुणविधीचें वाचक होऊं शकत नाहीं. आणि त्यामुळें 'अग्निहोत्र' हें यागाचें नामधेयच असलें पाहिजे, हें सिद्ध होतें.

---

(१०६) समिदादिशब्दानां कर्मनामधेयत्वम् ।

एवं प्रयाजेषु समिदादिदेवतानां 'समिधः समिधो अग्न आज्यस्य व्यन्तु' इत्यादि मंत्रवर्णेभ्यः प्राप्तत्वात् 'समिधो यजति' इत्यादिषु समिदादिशब्दास्तत्प्रख्यशास्त्रात्कर्मनामधेयम् ।

'अग्निहोत्रं जुहोति' याच्याचप्रमाणें 'समिधो यजति । तनूनपातं यजति । इडो यजति । बर्हिर्यजति । स्वाहाकारं यजति ।' (तै. सं. काण्ड २ प्रपा. ६ अनु. १) अशीं पंच प्रयाजांचीं पांच वाक्यें आहेत. या पांच वाक्यांमध्यें समिदादिक जे पांच शब्द आहेत, त्यांच्या योगानें त्या त्या यागांतील देवतांचें विधान केलें जातें, असें जर पूर्वपक्षी ह्मणेल, तर तें त्याचें ह्मणणें या तत्प्रख्यशास्त्रानेंच बाधित होतें. कारण, मंत्रकांडाच्या पांचव्या अनुवाकामध्यें 'समिधो अग्न आज्यस्य वियन्तु । तनूनपादग्न आज्यस्य वेतु । इडो अग्न आज्यस्य वियन्तु । बर्हिरग्न आज्यस्य वेतु ।' इत्यादि वाक्यांमध्यें त्यांच्या देवता सांगितलेल्या आहेत. तेव्हां त्यांच्या देवतांचें प्रख्यापन करणारें हें अन्यशास्त्र असल्यामुळें येथील समिदादिक हे शब्द देवतावाचक नसून कर्मनामधेयाचेच वाचक आहेत, हें सिद्ध होतें. (अ. ९ पा. २ अधि. २० पहा).

---

(१०७) तद्व्यपदेशेन कर्मनामधेयत्वम् ।

'श्येनेनाभिचरन्यजेत' इत्यत्र श्येनशब्दस्य कर्मनामधेयत्वं तद्व्यपदेशात् । तेन व्यपदेशादुपमानात्तदन्यथानुपपत्तेरिति यावत् । तथा हि यद्विधेयं तस्य स्तुतिर्भवति । यद्यत्र श्येनो विधेयः स्यात् तदार्थवादैस्तस्यैव स्तुतिः कार्या । अत्र 'यथा वै श्येनो निपत्यादत्ते एवमयं द्विषन्तं भ्रातृव्यं निपत्यादत्ते' इत्यनेनार्थवादेन श्येनः स्तोतुं न

शक्यः । श्येनोपमानेनार्थान्तरस्तुतेः क्रियमाणत्वात् । न च श्येनोपमानत्वेन स एव स्तोतुं शक्यते । उपमानोपमेयभावस्य भिन्ननिष्ठत्वात् । यदा तु श्येनसंज्ञको यागो विधीयते तदार्थवादेन श्येनोपमानेन तस्य स्तुतिः कर्तुं शक्यत इति श्येनशब्दः कर्मनामधेयं तद्व्यपदेशादिति ।

नामधेयत्वाच्या चार कारणांपैकीं 'तद्व्यपदेश' हें शेवटचें कारण होय. याचें उदाहरण 'श्येनेनाभिचरन्यजेत' हें देण्यांत आलेलें आहे. व याच्या बद्दलचें विवेचन अ. १ पा. ४ अधि. ५ यांत करण्यांत आलेलें आहे. या वाक्यांतील 'श्येन' या पदासंबंधानें पूर्वपक्षी असें ह्मणतो कीं, 'श्येन' हा शब्द 'ससाणा ह्या नांवाचा एक पक्षी' या अर्थानें लोकांमध्यें प्रसिद्ध आहे. तेव्हां हाच रूढ अर्थ येथें घेऊन 'श्येनपक्षी' हें या यागांतील द्रव्य आहे, असा हा गुणविधि मानावा; आणि 'श्येन' हें या यागाचें नामधेय आहे, असें मानूं नये. परंतु यावर सिद्धान्ती असें उत्तर देतो कीं, 'श्येन' ह्मणजे एक पक्षिविशेष असा अर्थ घेऊन येथें चालावयाचें नाहीं. तर 'श्येन' हें एक कर्मनामधेय आहे, असाच येथें अर्थ घेतला पाहिजे. 'श्येन' या शब्दाचा अर्थ पक्षिविशेष असा कां घेतां येणार नाहीं, याला 'तद्व्यपदेश' हें कारण देण्यांत आलेलें आहे. 'तद्व्यपदेशं च' असें अ. १ पा. ४ यांतील पांचवें सूत्र आहे. व त्या सूत्रावरूनच 'तद्व्यपदेश' हें कारण येथें देण्यांत आलेलें आहे. सूत्रांतील 'तद्व्यपदेश' याचा अर्थ भाष्यामध्यें देण्यांत आलेला आहे, तो असाः—'तेन श्येनादिना प्रसिद्धेन यस्य व्यपदेशः तच्च कर्मनामधेयम्'. परंतु शास्त्रदीपिकेवरील टीकेमध्यें 'तद्व्यपदेश' याचा अर्थ निराळ्या रीतीनें देण्यांत आलेला आहे, तो असाः—'अत्र तद्व्यपदेशशब्दः सौत्रानुकरणम् । सूत्रे च तच्छब्देन यस्मिन्गुणोपदेश इति प्रकृतो गुणो निर्दिश्यते । विशब्दश्च भिन्नार्थकः । ततश्च तस्माद्विधेयत्वाभिमताद्गुणाद्व्यपदेशो भेदेन निर्देशः ।' परंतु येथें मूळांत 'तद्व्यपदेशात्' याचा अर्थ 'तेन व्यपदेशात्= उपमानात्' असा दिला आहे. 'श्येनेन यजेत' यांतील 'श्येन' या शब्दाचा अर्थ सिद्धान्त्याच्या मताप्रमाणें 'श्येननामक याग' असा आहे. पूर्वपक्षी ह्मणतो कीं, 'श्येन' ह्मणजे 'श्येन नांवाचा पक्षी' असा येथें अर्थ घ्यावा. तेव्हां येथें श्येनयाग आणि श्येनपक्षी यांच्यामध्यें वाद आहे. आतां सिद्धान्ती

पूर्वपक्ष्याला असें सांगतो कीं, येथें श्येनपक्षी असा तुझा अर्थ घेऊन चालावयाचें नाहीं; तर 'श्येनयाग' असाच येथें अर्थ घेतला पाहिजे. कारण, या श्येन यागाच्या संबंधानें पुढें एक अर्थवादात्मक वाक्य दिलेलें आहे. व त्यांत असें म्हटलें आहे कीं, 'जसा एकादा श्येनपक्षी वरून झडप घालून आपल्या भक्ष्याचें ग्रहण करतो, त्याप्रमाणें या श्येनयागाचा कर्ता जो यजमान तो आपला द्वेष करणाऱ्या अशा शत्रूवर झडप घालून त्याचें ग्रहण करतो.' अशा प्रकारच्या या अर्थवादाच्या वाक्यावरून हें उघड होत आहे कीं, 'श्येनेन यजेत' या वाक्यांत जो श्येन याग सांगितलेला आहे, त्या श्येन यागाला वरील अर्थवादात्मक वाक्यामध्यें श्येन पक्ष्याची उपमा दिलेली आहे. म्हणजे या ठिकाणीं श्येनयाग हा उपमेय आहे; आणि श्येनपक्षी हा उपमान आहे. व उपमेय आणि उपमान, हीं तर एकमेकांपासून भिन्न असलीं पाहिजेत, तरच त्यांच्यामध्यें उपमानोपमेयभाव शक्य होईल. पण आतां तूं तर असें म्हणतोस कीं, 'श्येनेन यजेत' या वाक्यांतील 'श्येन' याचा अर्थ 'श्येनपक्षी' असा घ्यावा. तसा अर्थ तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें घेतला, आणि त्याला ती अर्थ-वादवाक्यांतील उपमा आपण लावूं लागलों, तर काय होतें, तें पहा. तुझ्या अर्थाप्रमाणें 'श्येनपक्षी' हेंच उपमेय आणि श्येनपक्षी हेंच उपमान होऊं लागतें. पण असें होणें तर इष्ट नाहीं. म्हणून तुझा 'श्येनपक्षी' हा अर्थ न घेतां 'श्येननामक याग' हाच अर्थ येथें घेतला पाहिजे.

व हाच मुद्दा मूळांतील संस्कृत प्रतीकामध्यें दिलेला आहे. तो असाः— 'श्येनेन यजेत' यांतील श्येन म्हणजे श्येनयाग असाच अर्थ घेतला पाहिजे. कां ? तर तद्व्यपदेश आहे म्हणून. पण तद्व्यपदेश म्हणजे काय ? तर 'तद्व्यप-देशः' म्हणजे 'तेन व्यपदेशः'; म्हणजे 'तेन श्येनेन व्यपदेशः'. म्हणजे काय ? तर पुढें दिलेल्या 'यथा वै श्येनो निपत्यादत्ते' इत्यादि अर्थवादात्मक वाक्या-मध्यें श्येनपक्ष्याच्या द्वारानें या यागाचा व्यपदेश, म्हणजे निर्देश केलेला आहे; म्हणजें या यागाला श्येनपक्ष्याची उपमा देऊन या यागाचें पुढील अर्थवाद-वाक्यामध्यें वर्णन केलेलें आहे. व ती उपमा देतांना त्या उपमेमध्यें तो याग हें उपमेय मानून श्येनपक्षी याला उपमान मानण्यांत आलेलें आहे. (तेन व्यपदेशात्=उपमानात्). पण ज्या श्येनपक्ष्याला उपमान मानावयाचें, तो श्येनपक्षी आपल्या उपमेयापासून भिन्न असल्यावांचून तो उपमानच होऊं

शकणार नाहीं (तदन्यथानुपपत्तेः तस्य उपमानस्य उपमेयाद् भिन्नत्वेन विना अनुपपत्तेः), हें तर उघड आहे. ह्मणून या उपमेंतील उपमेयभूत असा जो 'श्येनेन यजेत' यांतील श्येन शब्द याचा अर्थ उपमानभूत जो श्येनपक्षी त्याच्यापेक्षां भिन्न, ह्मणजे 'श्येननामकयाग', असाच केला पाहिजे, हें ओघानेंच सिद्ध होतें. याचेंच स्पष्टीकरण 'तथा हि' इत्यादि वाक्यांनीं पुढें करण्यांत येत आहे. 'श्येनेन यजेत' या वाक्यामध्यें 'श्येनयाग' हा विधेय आहे. आणि जो विधेय असतो, त्याची अर्थवादामध्यें स्तुति करण्यांत येते, असा नेहमींचा संप्रदाय आहे. व त्याप्रमाणें 'यथा वै श्येनो निपत्यादत्ते' इत्यादि अर्थवाद-वाक्यानें श्येननामक जो विधेय याग त्याची स्तुति करण्यांत आलेली आहे. पण आतां पूर्वपक्षी ह्मणतो त्याप्रमाणें 'श्येनेन यजेत' यामध्यें यागद्रव्यभूत असा जो श्येनपक्षी तोच विधेय आहे, असें मानलें, तर 'यथा वै श्येनो निपत्यादत्ते' इत्यादि अर्थवादांनीं त्या श्येनपक्ष्याचीच स्तुति करणें (तदा अर्थवादैः तस्यैव स्तुतिः कार्या) प्राप्त होतें. पण 'यथा वै श्येनो निपत्यादत्ते एवमयं द्विषन्तं भ्रातृव्यं निपत्यादत्ते' या अर्थवादानें तर श्येन-पक्ष्याची स्तुति करतां येणें शक्य नाहीं. कारण, या अर्थवादात्मक वाक्यामध्यें 'यथा' या शब्दानें श्येनपक्षी हें उपमान ह्मणून मानण्यांत आलेलें आहे, हें स्पष्ट होत आहे. तेव्हां श्येनपक्षी या उपमानानें आपल्याशिवाय दुसऱ्या कोणाची तरी स्तुति केली पाहिजे (श्येनोपमानेन अर्थान्तरस्तुतेः क्रियमाण-त्वात्). कारण, तो उपमानभूत झालेला श्येनपक्षी हा आपली आपणच स्तुति कशी करूं शकेल ? कारण, उपमान आणि उपमेय हीं दोन एकमेकां-पासून भिन्न असावीं लागतात (उपमानोपमेयभावस्य भिन्ननिष्ठत्वात्).

आतां येथें पूर्वपक्षी कदाचित् अशी शंका काढील कीं, 'रामरावणयोर्युद्धं रामरावणयोरिव' अशा सारखीं जीं अनन्वयनामक अलंकाराचीं उदाहरणें असतात, त्यांत उपमेय आणि उपमान हीं दोन्ही एकच असतात, तसें येथें कां मानतां येऊं नये ? या शंकेवर सिद्धान्ती असें प्रत्युत्तर देतो कीं, अनन्वय या अलंकारामध्यें सामान्य धर्मही एकच असतो. परंतु, 'यथा वै श्येनो' या ठिका-णच्या उपमेमधील उपमेय वाक्यामध्यें मत्स्यादिक भक्ष्यपदार्थांचें ग्रहण सांगि-तलेलें आहे; व उपमानवाक्यामध्यें भ्रातृव्याचें ग्रहण सांगितलेलें आहे. तेव्हां अशा रीतीनें या सामान्य धर्मांमध्यें भेद असल्यामुळें हें अनन्वयाचें

उदाहरण होऊं शकणार नाहीं. (शास्त्रदीपिका, १-४-५, यावरील सोमनाथाची टीका पहा.) तेव्हां अर्थात् उपमानभूत जो श्येनपक्षी त्याच्यापासून उपमेय हें भिन्न असणें जरूर असल्यामुळें उपमेयभूत जो श्येनशब्द, त्याचा अर्थ 'श्येनयाग' च होय, असें मानणें हेंही जरूरच आहे. आणि ह्मणून 'श्येनेन यजेत' येथील श्येन शब्दानें यागांगभूत श्येनद्रव्य सांगितलेलें आहे, असें जें पूर्वपक्ष्याचें ह्मणणें, तें योग्य नाहीं, हें सिद्ध झालें.

आतां आमच्या (सिद्धान्त्याच्या) ह्मणण्याप्रमाणें (यदा तु श्येनसंज्ञको यागो विधीयते) 'श्येनेन यजेत' येथें श्येननामक यागाचेंच विधान केलेलें आहे, असें मानलें, ह्मणजे कोणतीच अडचण उत्पन्न होत नाहीं. कारण, मग अर्थवादवाक्यांतील श्येनपक्ष्याच्या उपमानानें श्येननामक यागाची स्तुति करण्यामध्यें कोणतीही अनुपपत्ति उत्पन्न होत नाहीं. ह्मणून 'तद्व्यपदेश' या कारणासाठीं येथें श्येन या शब्दाचा अर्थ कर्मनामधेय असाच केला पाहिजे, हें सिद्ध होतें.

---

(१०८) कर्मनामधेयत्वे उत्पत्तिशिष्टगुणबलीयस्त्वम्।

उत्पत्तिशिष्टगुणबलीयस्त्वमपि पञ्चमं नामधेयनिमित्तमिति केचित्। 'यथा वैश्वदेवेन यजेत' इत्यादौ। अत्रोत्पत्तिशिष्टाग्न्यादीनां बलीयस्त्वाद्वैश्वदेवशब्दस्य विश्वदेवदेवताभिधायकत्वं न संभवतीति कर्मनामधेयत्वम्। वस्तुतस्तु तत्प्रख्यशास्त्रादेवास्य कर्मनामधेयत्वं। प्रकृतयागे विश्वदेवरूपगुणसंप्रतिपन्नशास्त्रस्यार्थवादरूपस्यैव सत्त्वात्। 'यद्विश्वे देवाः समयजन्त तद्वैश्वदेवस्य वैश्वदेवत्वम्' इति।

नामधेयत्वाचा निश्चय करण्याला निमित्तचतुष्टय कारणीभूत होतें, असें पूर्वी (प्रकरण १०० पहा) सांगून त्याप्रमाणें (१) मत्वर्थलक्षणाभय, (२) वाक्यभेदभय, (३) तत्प्रख्यशास्त्र, आणि (४) तद्व्यपदेश, या चार निमित्तांचें विवरण

येथपर्यंत करण्यांत आलें. परंतु उत्पत्तिशिष्टगुणबलीयस्त्व हेंही आणखी पांचवें नामधेयनिमित्त आहे, असें न्यायसुधाकार वगैरे कित्येक (केचित्) मानतात. ह्मणून त्या पांचव्या निमित्ताचें विवरण या प्रतीकामध्यें करण्यांत येत आहे. येथील विषयवाक्य 'वैश्वदेवेन यजेत' हें आहे. हें वाक्य तै. सं. काण्ड १ प्रपा. ८ अनु. २ यामध्यें आलेलें आहे. व या वाक्यामध्यें आलेला जो 'वैश्वदेव' हा शब्द तो यागाचें नामधेय कसें होतो, हें अ. १ पा. ४ अधि. ११ यामध्यें सिद्ध करून दाखविण्यांत आलेलें आहे. तैत्तिरीय संहिता, काण्ड १ प्रपाठक ८ यामध्यें जो चातुर्मास्ययाग सांगितलेला आहे, त्याचीं वैश्वदेव, वरुणप्रघास, साकमेध आणि शुनासीरीय, अशीं चार पर्वें आहेत. त्यांपैकीं पहिल्या पर्वामध्यें (ह्मणजे वैश्वदेवनामक विभागामध्यें) पुढीलप्रमाणें आठ याग सांगितलेले आहेत:—(१) *आग्नेयं अष्टाकपालं निर्वपति*, (२) *सौम्यं चरुम्*, (३) *सावित्रं द्वादशकपालम्*, (४) *सारस्वतं चरुम्*, (५) *पौष्णं चरुम्*, (६) *मारुतं सप्तकपालम्*, (७) *वैश्वदेवीमामिक्षाम्* आणि (८) *द्यावापृथिव्यमेककपालम्* (तै. सं. १-८-२). आणि हे आठ याग सांगून झाल्यानंतर त्यांच्याच संनिधीमध्यें 'वैश्वदेवेन यजेत' हें वाक्य सांगण्यांत आलेलें आहे. व त्यावरून 'वैश्वदेव' या शब्दानें येथें गुणविधि सांगितला आहे किंवा तें कर्मनामधेय आहे, असा संशय उत्पन्न होतो.

पूर्वपक्ष.

आतां येथें पूर्वपक्षी असें ह्मणतो कीं, हे जे आग्नेयादिक आठ याग पूर्वीं सांगितलेले आहेत, त्यांचा 'वैश्वदेवेन यजेत' यांतील 'यजेत' यानें अनुवाद करून नंतर त्याच वाक्यांतील 'वैश्वदेव' या शब्दानें या आठही यागांतील देवतारूपी गुणाचें विधान येथें केलें आहे. आतां याच्यावर कोणी असें ह्मणेल कीं, 'वैश्वदेवीमामिक्षाम्' या सातव्या यागामध्यें विश्वेदेव हे तर आधींच प्राप्त झालेले आहेत; तर त्याच्यावर पूर्वपक्षी असें ह्मणतो कीं, तेथें जर 'विश्वेदेव' हे प्राप्त झालेले आहेत, तर तें स्थान आपण सोडून देऊं; पण आग्नेयादिक जे बाकीचे सात याग आहेत, त्यांमध्यें तर 'विश्वेदेव' हे प्राप्त झालेले नाहींत ना? तेव्हां त्या सात यागांच्या ठिकाणीं या 'विश्वेदेवां'चें विधान 'वैश्वदेवेन यजेत' या गुणविधायक वाक्यानें केलें आहे, असें आपण मानूं ह्मणजे झालें.

पण याच्यावरही आणखी एक शंका येते, ती अशी कीं, त्या बाकीच्या सात यागांमध्यें जरी 'विश्वे देवाः' ही देवता नसली, तरी अग्नि,

सोम, सवितृ, सरस्वती, पूषन्, मरुत् आणि द्यावापृथिवी, या सात देवता त्या त्या सात यागांमध्यें अनुक्रमें सांगितलेल्या आहेत. तेव्हां मग त्या सात देवता आधींच आपापल्या जागीं असतांना तेथें 'विश्वे देवाः' ही देवता आणखी कशाला सांगावयाला पाहिजे? पण याच्यावर पूर्वपक्षी असें ह्मणतो कीं, पहिल्या देवता असतांनाही तेथें 'विश्वे देवाः' ही देवता आणखी प्राप्त होत आहे. तेव्हां त्याला आतां दुसरी कांहीं गति (मार्ग) नसल्यामुळें तेथें पहिली असलेली देवता घ्यावी किंवा 'विश्वे देवाः' ही नवीन प्राप्त होणारी देवता घ्यावी, असा विकल्प मानावा, ह्मणजे झालें.

उत्तरपक्ष.

परंतु यावर सिद्धान्ती असें उत्तर देतो कीं, पूर्वपक्षी यानें सुचविलेली ही व्यवस्था बरोबर नाहीं. कारण, 'आग्नेयं अष्टाकपालं निर्वपति, सौम्यं चरुम्' इत्यादि हीं जीं आठ वाक्यें आहेत, तीं सगळीं उत्पत्तिविधि सांगणारीं वाक्यें आहेत. (पान ६७ पहा). व या उत्पत्तिविधिभूत वाक्यांनीं अग्नि, सोम, सवितृ, सरस्वती, पूषन्, मरुत्, विश्वेदेवाः आणि द्यावापृथिवी, या आठ देवता सांगितल्या आहेत. तेव्हां या उत्पत्तिशिष्ट (ह्मणजे उत्पत्तिविधिवाक्यविहित अशा) देवता आहेत, हें उघड होय. पण देवता हा यागाचा एक गुण असतो. तेव्हां या ज्या आग्नेयादिक आठ देवता तो उत्पत्तिशिष्ट गुण झाला, हें उघड आहे. ह्मणजे,

उत्पत्तिशिष्टगुण = उत्पत्तिविधिवाक्यविहितअग्न्यादि अष्ट देवता ।

आतां 'आग्नेयं अष्टाकपालं निर्वपति' इत्यादि पूर्वीं दिलेलीं आठ वाक्यें हे जर त्या त्या आठ यागांचे उत्पत्तिविधि आहेत, आणि त्यांचा अनुवाद 'वैश्वदेवेन यजेत' यांतील 'यजेत' या पदानें करून 'वैश्वदेवेन' या पदानें (पूर्वपक्ष्याच्या ह्मणण्याप्रमाणें) त्या यागांची शेषभूत अशी 'विश्वेदेवाः' ही देवता जर सांगण्यांत येत आहे, तर त्या मूळच्या आठ उत्पत्तिविधिवाक्यांचा देवतारूपी शेष (गुण) सांगण्यासाठीं 'उत्पन्न' झालेलें जें 'वैश्वदेवेन यजेत' हें गुणविधायक वाक्य, त्या वाक्यानें सांगितलेली (उत्पन्नशिष्ट) अशी जी 'विश्वे देवाः' ही देवता, तो अर्थांतच उत्पन्नशिष्ट गुण होय. ह्मणजे,

उत्पन्नशिष्टगुण = गुणविधिवाक्यविहितविश्वदेवदेवता.

आतां पूर्वपक्षी यानें पूर्वी असें ह्मटलें आहे कीं, 'आग्नेयं अष्टाकपालं निर्वपति, सौम्यं चरुम्', इत्यादि सात वाक्यांमध्यें 'अग्नि, सोम, सवितृ, सरस्वती, पूषन्, मरुत् आणि द्यावापृथिवी, या सात देवता जरी पहिल्यानें सांगितलेल्या असल्या, तरी 'वैश्वदेवेन यजेत' या गुणविधायक वाक्यानें सांगितल्यामुळें मागाहून प्राप्त होणारी जी विश्वदेवदेवता, तिचाही स्वीकार करावा, आणि या उत्पत्तिविधिप्राप्त आणि उत्पन्नविधिप्राप्त अशा दोन्हीही देवता विकल्पानें घ्याव्या. परंतु असा विकल्प कोठें संभवतो? तर जेथें दोन्ही पक्ष तुल्यबल असतील, तेथें हा पक्ष घ्यावा, किंवा तो पक्ष घ्यावा, असा विकल्प संभवतो. कारण, तेथें एक पक्ष तुल्यबलत्वामुळें दुसऱ्याचा बाध करूं शकत नाहीं. पण येथें तर तशी स्थिति मुळींच नाहीं. कारण पहिल्या ज्या अग्न्यादिक देवता आहेत, त्या उत्पत्तिवाक्यांनीं सांगितलेल्या (उत्पत्तिशिष्ट) आहेत, आणि त्या प्रत्यक्ष श्रुत आहेत; आणि 'विश्वे देवाः' ही देवता अनुवादानें उत्पन्न झालेल्या अशा एका वाक्यानें सांगितलेली (उत्पन्नशिष्ट) आहे, आणि प्रकरणप्राप्त आहे. शिवाय, आग्नेयादिक जे सात याग, त्यांना अग्न्यादिक या सात उत्पत्तिशिष्ट देवता पूर्वीच सांगितलेल्या असल्यामुळें आणि अशा रीतीनें ते सातही याग गुणान्तरावरुद्ध, आणि ह्मणून निराकांक्षही, झालेले असल्यामुळें, 'वैश्वदेवेन यजेत' या गुणविधायक वाक्यानें सांगितलेला विश्वदेवदेवतारूपी जो नवीन गुण त्याच्या प्रवेशाला तेथें जागा कोठें आहे? आणि अनुवादानें मागाहून उत्पन्न झालेल्या अशा एका वाक्यानें सांगितलेल्या उत्पन्नशिष्ट देवतेपेक्षां उत्पत्तिवाक्यांनीं सांगितलेल्या अशा ज्या उत्पत्तिशिष्ट देवता त्या अधिक प्रबळ असणें हें अगदीं साहजिक आहे. (अग्न्यादीनां देवतात्वं प्रत्यक्षश्रुतिबोधितम्। विश्वेषां देवानां तु वाक्येन बोधितमपि न साक्षात्। न हि अग्न्यादियागे विश्वेषां देवानां देवतात्वप्रतिपादकं वाक्यघटकपदमस्ति। वाक्येन विश्वेषां देवानां यागदेवतात्वमात्रं बोध्यते। प्रकरणात्तु आग्नेयादिष्विति प्रतिपाद्यते। एवं च श्रुतिप्राप्तप्रकरणप्राप्तयोरतुल्यशिष्टतया न विकल्पः संभवति।—अर्थदर्शनी टीका) ह्मणून उत्पत्तिशिष्ट अशा अग्न्यादि देवतांकडून उत्पन्नशिष्ट अशी जी विश्वदेवदेवता तिचा बाध होतो, असें सिद्ध होतें. हीच गोष्ट भाष्यांत आणि वार्तिकांत येणेंप्रमाणें सांगितलेली आहे:—'प्रत्यक्षश्रुतिविहिता अग्नादयः तेषां यागानाम्। विश्वे देवा वाक्येन, प्रकरणात्तेनैव नान्येन इति गम्यते। न चायं

विषमशिष्टो विकल्पो भवितुमर्हति। न हि प्रकरणं श्रुतस्य द्रव्यस्य बाधने समर्थम्। तस्मात्कर्मनामधेयम्।—शाबरभाष्य, १-४-१४.

गुणान्तरावरुद्धत्वान्नावकाश्यो गुणोऽपरः।
विकल्पोऽपि न वैषम्यात्तस्मान्नामैव युज्यते॥

तन्त्रवार्तिक, १-४-११.

तेव्हां अशा रीतीनें उत्पत्तिशिष्ट अशा ज्या अग्न्यादिक देवता त्यांच्या बलीयस्त्वामुळें 'वैश्वदेव' हा शब्द विश्वदेवदेवतेचा वाचक होऊं शकत नसल्या-कारणानें 'वैश्वदेव' हें एक कर्मनामधेयच आहे, असें मानलें पाहिजे, हें सिद्ध होतें.

'केचित्' असा शब्द सुरुवातीला घालून उत्पत्तिशिष्टगुणबलीयस्त्व हें नामधेयत्वाचें पांचवें निमित्त ह्मणून येथपर्यंत वर्णन करण्यांत आलें. परंतु हें पांचवें निराळें निमित्त मानणें जरूर आहे, असें प्रस्तुत ग्रंथकाराला वाटत नाहीं. आणि ह्मणून 'वैश्वदेवेन यजेत' या वाक्याचा तत्प्रख्यशास्त्रामध्येंच अन्तर्भाव असा करतां येईल, हें त्यानें 'वस्तुतस्तु' येथून पुढील दोन तीन वाक्यांमध्यें सिद्ध करून दाखविलें आहे. तें असें:—

पूर्वीच्याप्रमाणेंच पूर्वपक्षी येथें असा पूर्वपक्ष करतो कीं, 'वैश्वदेव' या शब्दानें विश्वेदेवदेवतारूप गुणाचें समर्पण केलें जातें, ह्मणून 'वैश्वदेव' हें नाम-धेय न मानतां तो एक गुणविधि आहे, असें मानावें. परंतु याच्यावर सिद्धान्ती तत्प्रख्यशास्त्राचा आधार घेऊन पूर्वपक्ष्याला असें ह्मणतो कीं, 'वैश्वदेव' या शब्दानें विश्वदेवदेवतारूप गुण प्राप्त करून दिला जातो, असें जें तूं मानीत आहेस, तें बरोबर नाहीं. कारण, तूं ज्या विश्वदेवदेवता ह्मणत आहेस, त्यांचें प्रख्यापन (प्रापण) करून देणारें दुसरें शास्त्र आहे. तें शास्त्र कोणतें? तर 'यद्विश्वेदेवाः समयजन्त तद्वैश्वदेवस्य वैश्वदेवत्वम्' हें तें शास्त्र होय. हें अर्थवादात्मक वाक्य ब्राह्मणामध्यें आलेलें असून त्याचा अर्थ असा आहे कीं, 'विश्वेदेवांनीं एकत्र याग केला, तेव्हां हेंच वैश्वदेवाचें वैश्वदेवत्व होय.' तेव्हां विश्वदेवदेवतारूप गुणाच्या बाबतींत संप्रतिपन्न (संप्राप्त, ज्ञात,) असें हें अर्थवादात्मक दुसरें तत्प्रख्य शास्त्र असल्यामुळें 'वैश्वदेव' या शब्दानें देवतेचें विधान केलें जातें, हें ह्मणणें बरोबर नाहीं. आणि ह्मणून 'वैश्वदेव' हें कर्म-नामधेयच मानणें जरूर आहे, हें सिद्ध होतें.

अशा रीतीनें उत्पत्तिशिष्टगुणबलीयस्त्वाचा तत्प्रख्यशास्त्रामध्येंच कसा अन्तर्भाव करतां येण्यासारखा आहे, हें दाखविण्यांत आलेलें आहे. परंतु मत्वर्थलक्षणादिक चारही निमित्तांमध्यें उत्पत्तिशिष्टगुणबलीयस्त्वाचा अन्तर्भाव होऊं शकत नसल्यामुळें तें पांचवें निराळें निमित्त मानलें पाहिजे, असें आपदेवीमध्यें प्रतिपादन करण्यांत आलेलें आहे.

आतां येथपर्यंत नामधेयत्वाचीं हीं चार पांच निमित्तें सांगून ज्या नामधेयाच्याबद्दल विवेचन करण्यांत आलें, त्या नामधेयाचें प्रयोजन काय, अशी शंका स्वाभाविकपणें येते. त्या शंकेचें निराकरण पुढील उताऱ्यामध्यें करण्यांत आलेलें आहे, तो उतारा असाः—'नामधेयस्य प्रयोजनं तु सर्वत्र व्यवहार एव। न ह्यन्तरेण नामधेयमृत्विग्वरणादिष्वनेनाहं यक्ष्य इत्याख्यानोपायो लघुः कश्चिदस्ति । तस्माद्वैश्वदेवादिशब्दानां कर्मनामधेयत्वमेवेति सिद्धम् ।'

---

(१०९) निषेधमीमांसा.

पुरुषस्य निवर्तकं वाक्यं निषेधः। निषेधवाक्यानामनर्थहेतुक्रियानिवृत्तिजनकत्वेनैवार्थवत्त्वात्। तथा हि यथा विधिः प्रवर्तनां प्रतिपादयन्स्वप्रवर्तकत्वनिर्वाहार्थं विधेयस्य यागादेरिष्टसाधनत्वमाक्षिपन्पुरुषं तत्र प्रवर्तयति तथा 'न कलञ्जं भक्षयेत्' इत्यादिनिषेधोऽपि निवर्तनां प्रतिपादयन्स्वनिवर्तकत्वनिर्वाहार्थं निषेध्यस्य कलञ्जभक्षणस्य परानिष्टसाधनत्वमाक्षिपन्पुरुषं ततो निवर्तयति ।

पूर्वी (पान ४९ पहा) विधि, मंत्र, नामधेय, निषेध आणि अर्थवाद, असे वेदाचे जे पांच विभाग सांगितलेले आहेत, त्यांपैकीं विधि, मंत्र आणि नामधेय, या तीन विभागांचें निरूपण येथपर्यंत पुरें होऊन आतां येथून निषेधरूपी चवथ्या विभागाच्या विवेचनाला सुरवात करण्यांत येत आहे. विधिवाक्य हें जसें एखाद्या पुरुषाला कोणतें तरी इष्ट कार्य करण्याला प्रवृत्त करीत असतें, त्याचप्रमाणें निषेधात्मक वाक्य हें पुरुषाला अनिष्ट कार्यापासून निवृत्त

करीत असतें, हें आपण नेहमीं व्यवहारामध्यें पाहतों. ह्मणून 'पुरुषस्य निवर्तकं वाक्यं निषेधः' असें निषेधाचें लक्षण करण्यांत आलेलें आहे. आतां विधि, मंत्र, इत्यादि वेदाचे जे पांच भाग आहेत, त्यांपैकीं प्रत्येकाकडून कांहीं तरी प्रयोजन (अर्थवत्त्व) साधलें जात असलें पाहिजे. कारण, वेदाचा कोणताही भाग निष्प्रयोजन, निरुपयोगी किंवा निरर्थक, असणें शक्य नाहीं. ह्मणून प्रत्येक भागाला कांहीं तरी अर्थवत्त्व असणें जरूर आहे, हें पूर्वी (पान २७२ पहा) नामधेयप्रकरणाच्या सुरवातीला सांगितलेलें आहे. आतां त्यांपैकीं निषेध या वेदाच्या विभागाला अर्थवत्त्व कोणत्या द्वारानें प्राप्त होतें, असा प्रश्न उत्पन्न झाला असतां अनर्थहेतुक्रियानिवृत्तिजनकत्वाच्या द्वारानें निषेधवाक्यांना अर्थवत्त्व (साफल्य) प्राप्त होतें, असें येथें सांगितलें आहे. अनर्थ ह्मणजे कांहीं तरी अनिष्ट फल, त्याला कारणीभूत होणारी अशी जी कोणती एकादी क्रिया असेल, तिच्यापासून निवृत्त होण्याची बुद्धि या निषेधवाक्यापासून उत्पन्न होते. ह्मणून या निषेधाला सार्थकत्व प्राप्त झालेलें आहे.

याबद्दलचें विशेष स्पष्टीकरण 'न कलञ्जं भक्षयेत् न लशुनं न गृञ्जनम्' हें एक निषेधात्मक वाक्य घेऊन करण्यांत आलेलें आहे. 'न कलञ्जं भक्षयेत्' याचा अर्थ 'कलञ्जाचें भक्षण करूं नये' असा आहे. यांतील 'कलञ्ज' या शब्दाचा अर्थ पुढील श्लोकावरून स्पष्ट होण्यासारखा आहे:—

'विषसंपृक्तबाणेन हतौ यौ मृगपक्षिणौ ।
तयोर्मांसं कलञ्जं स्याद्भुक्त्वा चान्द्रायणं चरेत् ॥'

विषदिग्ध बाणानें मारलेल्या पशुपक्ष्यांचें मांस निषिद्ध असल्याबद्दल या श्लोकामध्यें सांगितलेलें आहे; पण, कोणी 'कलञ्ज' याचा 'मद्य' (Fermented food) असाही अर्थ करतात. त्याचप्रमाणें लसूण आणि गाजर यांचें भक्षणही कलञ्जभक्षणाप्रमाणें निषिद्ध मानण्यांत आलेलें आहे. आतां 'न कलञ्जं भक्षयेत्' हें वाक्य अनर्थहेतुक्रियानिवृत्तिजनक कसें आहे, हें पुढील वाक्यांत स्पष्ट करून दाखविण्यांत येत आहे. कलञ्जभक्षणापासून उत्पन्न होणारें जें पाप, तो अनर्थ होय. त्या अनर्थाला हेतुभूत अशी क्रिया कोणती? तर अर्थातच ती क्रिया कलञ्जभक्षण ही होय. तेव्हां कलञ्जभक्षण करूं नये, अशा प्रकारची जी त्या कलञ्जभक्षणरूपी क्रियेपासूनची निवृत्ति, ती आपल्यामध्यें कोण उत्पन्न करतें? तर 'न कलञ्जं भक्षयेत्' या वाक्यांतील निषेध आपल्या मनामध्यें ही

निवृत्ति उत्पन्न करतो. आतां हा निषेध आपल्या मनामध्यें ही निवर्तना कशी उत्पन्न करतो? तर विधि आपल्या मनामध्यें जेव्हां एकाद्या गोष्टीविषयींची प्रवर्तना उत्पन्न करतो, त्या वेळीं जशी प्रक्रिया होत असते, तशाच प्रकारच्या प्रक्रियेच्या द्वारानें निषेध हा आपल्या मनामध्यें एकाद्या अनिष्ट क्रियेपासूनची निवर्तना उत्पन्न करीत असतो. आतां विधि आपल्याला एकाद्या गोष्टीला प्रवृत्त करीत असतो, तेव्हां तो विधि काय करीत असतो? तर दुसऱ्याच्या मनामध्यें कांहीं तरी प्रवर्तना उत्पन्न करावी, अशी विधीला प्रथमतः इच्छा होते (प्रवर्तनां प्रतिपादयन्विधिः). अशा रीतीनें दुसऱ्याच्या मनांत प्रवर्तना उत्पन्न करण्याची जेव्हां विधीला इच्छा उत्पन्न होते, तेव्हां तो विधि प्रवर्तक होतो. व त्याच्या ठिकाणीं त्यामुळें प्रवर्तकत्व हा धर्म उत्पन्न होतो. आतां ह्या आपल्या प्रवर्तकत्वाचा निर्वाह (निष्पादन) तो विधि कोणत्या रीतीनें करतो? ह्मणजे जें प्रवर्तकत्व त्या विधीच्या ठिकाणीं एरवीं अनुपपन्न (अन्यथा अनुपपन्न) झालें असतें, तें तो आपल्या ठिकाणीं कसें उपपन्न (सफळ) करून दाखवितो? ह्मणजे हें आपलें प्रवर्तकत्व तो कोणत्या रीतीनें शेवटास नेतो? तर हें आपलें प्रवर्तकत्व सफल करण्याकरतां तो ('यजेत स्वर्गकामः' इत्यादि प्रकारचा) विधि असें करतो कीं, आपण करावयाला सांगितलेला (विधेय) असा जो एकादा याग, त्याच्यापासून स्वर्गादिक इष्ट फल प्राप्त होतें, असें तो (आक्षिपन्) सूचित करतो. आणि अशा उपायानें तो विधि पुरुषाला त्या यागादिकाच्या ठिकाणीं प्रवर्तित करतो. अशा प्रकारची ही पुरुषाच्या ठिकाणीं प्रवर्तना उत्पन्न करण्याची विधीची प्रक्रिया आहे. ह्मणजे वर सांगितलेल्या प्रकारच्या एकापुढील एक अशा पायऱ्यापायऱ्यांनीं विधि पुरुषाच्या मनांत यागादिकाबद्दलची प्रवर्तना उत्पन्न करतो. आणि ही जी विधीची प्रक्रिया आहे, तशाच प्रकारच्या प्रक्रियेनें निषेध हाही पुरुषाच्या मनामध्यें निवृत्तीची कल्पना उत्पन्न करतो. उदाहरणार्थ, 'न कलञ्जं भक्षयेत्' हा निषेध आपण घेतला, तर हा निषेध प्रथमतः काय करतो? तर आपण दुसऱ्याच्या मनामध्यें निवर्तना उत्पन्न करावी (निवर्तनां प्रतिपादयन्), अशी त्याला इच्छा होते. व त्या इच्छेमुळें साहजिकपणेंच त्या निषेधाच्या ठिकाणीं निवर्तकत्व हा धर्म उत्पन्न होतो. आतां आपलें हें निवर्तकत्व उपपन्न आणि सफल करण्यासाठीं तो निषेध काय करतो? तर त्या आपल्या निवर्तकत्वाच्या निर्वाहासाठीं (निष्पत्तीसाठीं) तो असें करतो कीं, निषेधार्ह (निषेध्य) असें जें कलञ्जभक्षण तें केलें

असतां त्याच्यापासून अत्यंत अनिष्टकारक असा कांहीं तरी परिणाम होईल, असें (परानिष्टसाधनत्वमाक्षिपन्) तो सुचवितो. ('परानिष्ट' याचा अर्थ 'पारलौकिकनरकादिरूप अनिष्ट' असाही कित्येकांकडून करण्यांत येतो.) आणि त्या योगानें तो निषेध पुरुषाला कलञ्जभक्षणापासून निवर्तित करतो. या विवेचनावरून आणि या तुलनेवरून निषेध हा आपलें निवर्तनाचें कार्य कोणत्या प्रक्रियेनें घडवून आणीत असतो, हें लक्षांत येण्यासारखें आहे.

---

(११०) लिङर्थशब्दभावनाया नञर्थेनान्वयः।

ननु निषेधवाक्यस्य कथं निवर्तनाप्रतिपादकत्वमिति चेदुच्यते । न तावदत्र धात्वर्थस्य नञर्थेनान्वयः। अव्यवधानेऽपि तस्य प्रत्ययार्थभावनोपसर्जनत्वेनोपस्थितेः । नह्यन्योपसर्जनत्वेनोपस्थितमन्यत्रान्वेति । अन्यथा राजपुरुषमानयेत्यादावपि राज्ञः क्रियान्वयापत्तेः। अतः प्रत्ययार्थस्यैव नञर्थेनान्वयः। तत्रापि नाख्यातत्वांशवाच्यार्थभावनायाः। तस्या लिङंशवाच्यप्रवर्तनोपसर्जनत्वेनोपस्थितेः। किं तु लिङंशवाच्यशब्दभावनायाः। तस्याः सर्वापेक्षया प्रधानत्वात्।

विधिवाक्यानें जशी प्रवर्तना उत्पन्न होते, त्याप्रमाणें निषेधवाक्यानें निवर्तना उत्पन्न होते, हें पूर्वीच्या प्रतीकामध्यें सांगितलें. परंतु आतां येथें पूर्वपक्षी अशी शंका काढतो कीं, निषेधवाक्यानें निवर्तना (निवृत्ति) कशी प्रतिपादित केली जाते? आतां निवर्तना ही निषेधवाक्यांनीं जर प्रतिपादित केली जाऊं नये, तर त्यांतील निषेधानें काय प्रतिपादित केलें जावें, असें तुझें ह्मणणें आहे? असा प्रश्न विचारला असतां पूर्वपक्षी असें सांगतो कीं, 'न भक्षयेत्' अशा प्रकारचीं जीं निषेधात्मक वाक्यें असतात, त्यांतील नञ्, ह्मणजे नकार, याचा अर्थ काय होतो? तर नञ्, ह्मणजे नकार, याचा नेहमींचा स्वाभाविक अर्थ 'अभाव' असा आहे. तेव्हां 'न भक्षयेत्' येथें 'न' याचा 'भक्षण'

याच्याशीं अन्वय झाला ह्मणजे भक्षणाचा अभाव, ह्मणजे भक्षणाचें वर्जन करणें, असा अर्थ निष्पन्न व्हावा. तेव्हां भक्षणाचें वर्जन करणें (भक्षणवर्जनकर्तव्यता) असा सरळ अर्थ प्राप्त होत असतां निषेधवाक्यानें निवर्तना प्रतिपादित केली जाते, असा अर्थ तुह्मी कोठून काढतां ?

पूर्वपक्षी यानें येथें अशा प्रकारची शंका उत्थापित केली असतां 'न तावदत्र धात्वर्थस्य नञर्थेनान्वयः' इत्यादि वाक्यांनीं त्याच्या शंकेचें पुढीलप्रमाणें समाधान करण्यांत येत आहे, तें असें:—'न भक्षयेत्' हें विवादात्मक वाक्य आपण घेतलें, तर त्यांत किती पदें पडतात ? तर 'न' आणि 'भक्षयेत्' अशीं दोन पदें प्रथमतः पडतात. पण आतां फिरून 'भक्षयेत्' या एका पदामध्यें किती अंश आहेत ? तर पूर्वीं (पान १६ पहा) भावनेच्या विवेचनाच्या वेळीं *'यजेत'* याच्याविषयीं जसें सांगितलें आहे, त्याप्रमाणें 'भक्ष्' या धातूंतील धात्वर्थ, *आख्यातत्व* आणि लिङ्त्व, असे 'भक्षयेत्' यामध्येंही तीन अंश आहेत. तेव्हां आतां 'न भक्षयेत्' या वाक्यामध्यें (१) 'नञ्,' (२) 'भक्ष्' यांतील धात्वर्थ, (३) आख्यातत्व आणि (४) लिङ्त्व, असे हे एकंदर चार अंश झाले. आतां येथें असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं, या वाक्यांत 'भक्षयेत्' याच्यामध्यें जे तीन अंश आहेत, त्यांपैकीं, 'नञ्' (नकार) याच्याशीं कोणाचा अन्वय होतो ? या प्रश्नाचें कोणी कदाचित् असें उत्तर देईल कीं, (१) 'नञ्' आणि (२) 'भक्ष्' यांतील धात्वर्थ, या दोघांच्यामध्यें (न+भक्ष्+आख्यातत्व+लिङ्त्व येथें) कोणतेंही व्यवधान नसल्यामुळें आणि ते दोघे एकमेकांच्या अगदीं जवळजवळ असल्यामुळें (१) 'नञ्' (नकार) याच्याशीं (२) 'भक्ष्' या धातूंतील धात्वर्थ जो भक्षण, त्याचा अन्वय व्हावा. पण असें कोणी ह्मणेल, तर तें बरोबर नाहीं. कारण, (३) आख्यातत्व आणि (४) लिङ्त्व हे दोन ज्या प्रत्ययाचे अंश आहेत, त्या प्रत्ययापासून जी आर्थीभावना उत्पन्न होते, त्या (३) आर्थीभावनेशीं 'भक्ष्' या धातूंतील धात्वर्थ (२) गौणत्वानें (उपसर्जनत्वानें) संबद्ध आहे. कारण, 'भक्षयेत्' एवढ्याचाच आपण अर्थ करूं लागलों, तर 'भक्षणेन इष्टं भावयेत्,' असा त्याचा अर्थ होईल. यापैकीं 'भावयेत्' हा प्रत्ययापासून आर्थीभावनेनें प्राप्त झालेला अर्थ आहे. आणि 'भक्षणेन' हें एक साधन ह्मणून 'भावयेत्' याच्यावर अवलंबून असल्यामुळें 'भक्षण' हें त्या प्रत्ययार्थभावनेचें उपसर्जन (गुणभूत, गौण, असें) झालेलें

आहे. तेव्हां 'भक्षण' हा धात्वर्थ जर प्रत्ययार्थभावनेला उपसर्जनीभूत होऊन त्या भावनेशीं संबद्ध झालेला आहे, तर त्या धात्वर्थाचा, ह्मणजे भक्षणाचा, फिरून 'नञ्' याच्याशीं अन्वय होणें शक्य नाहीं. कारण, जो शब्द एकदा दुसऱ्या शब्दाचें उपसर्जन (विशेषण) झाला, तो शब्द मग आपल्या प्रधान शब्दाला सोडून तिसऱ्या शब्दाशीं अन्वित होण्याला स्वतंत्र राहूं शकत नाहीं. उदाहरणार्थ, 'राजपुरुषमानय' (राजाच्या पुरुषाला घेऊन ये) असें एक वाक्य आपण घेऊं. येथें 'राज्ञः पुरुषः राजपुरुषः' अशा प्रकारच्या षष्ठीतत्पुरुष समासामध्यें 'पुरुष' हा शब्द प्रधान आहे. आणि 'राजन्' हा शब्द 'पुरुष' या शब्दाशीं गौणत्वानें संबद्ध झालेला आहे. ह्मणजे 'पुरुष' हा शब्द प्रधान आहे, व 'राजन्' (ह्मणजे 'राज्ञः') हें त्याचें उपसर्जन (विशेषण) झालेलें आहे. त्याचप्रमाणें वरच्या मूळच्या उदाहरणामध्यें 'प्रत्ययार्थभावना' ही प्रधान असून 'भक्षण' हें त्याचें उपसर्जन (विशेषण) झालेलें आहे.

प्रधान	उपसर्जन (विशेषण)
पुरुष	राजन्
प्रत्ययार्थभावना	भक्षण

आतां 'राजपुरुषमानय' या उदाहरणामध्यें 'राजन्' हा शब्द उपसर्जनत्वानें एकदा 'पुरुष' याच्याशीं संबद्ध (अन्वित) झालेला असतांना तोच 'राजन्' शब्द फिरून 'आनय' याच्याशीं अन्वित होऊं शकणार नाहीं. कारण, अशा रीतीनें 'राजन्' हा शब्द जर 'आनय' या क्रियेशीं (कर्मत्वानें) अन्वित होऊं लागेल, तर 'राजपुरुषमानय' असें वाक्य ह्मटलें असतां राजपुरुषही आणला पाहिजे आणि राजाही आणला पाहिजे, अशी आपत्ति येऊं लागेल. पण 'राजपुरुषमानय' असें ह्मटलें असतां राजा न आणला जातां फक्त राजपुरुषच आणला जातो. यावरून हें उघड होतें कीं, जो एकदा दुसऱ्याशीं उपसर्जनाच्या संबंधानें संबद्ध होऊन उपस्थित झालेला असतो, त्याचा नंतर मग तिसऱ्याशीं अन्वय होणें शक्य नसतें. (न ह्यन्योपसर्जनत्वेन उपस्थितं अन्यत्रान्वेति). तेव्हां या नियमाप्रमाणें 'न भक्षयेत्' या वाक्यांतील 'भक्षण' हें एकदा प्रत्ययार्थभावनेपाशीं उपसर्जनत्वानें संबद्ध झालेलें असतांना त्याच वेळीं (नञ् आणि भक्षण यांच्यामध्यें कांहीं व्यवधान नसलें तरी) तें (भक्षण) 'नञ्' याच्याशीं अन्वित होऊं शकणार नाहीं.

तेव्हां आतां 'भक्षण' या (२) धात्वर्थाचा जर (१) नञाशीं अन्वय होऊं शकत नाहीं, तर त्या नञाशीं कोणाचा अन्वय होऊं शकेल? तर अर्थातच प्रधानभूत असा जो प्रत्ययार्थ त्याचा त्या नञाशीं अन्वय होणें शक्य आहे. पण आतां त्या प्रत्ययामध्येंही (३) आख्यातत्व आणि (४) लिङ्त्व असे दोन अंश आहेत. व त्यांपैकीं आख्यातत्व या अंशानें (पान ४३ पहा) आर्थीभावना व्यक्त केली जाते, आणि लिङ्त्व या अंशानें (पान २७ पहा) शाब्दीभावना (प्रवर्तना) व्यक्त केली जाते, हें आपल्याला माहीत आहे; आणि शिवाय आपल्याला असेंही माहीत आहे कीं, आर्थीभावना ही शाब्दीभावनेशीं साध्यत्वानें अन्वित होत असते. (प्रकरण १३ पान ३३ पहा). ह्मणजे या दोन भावनांपैकीं शाब्दीभावना ही प्रधान असून आर्थीभावना ही तिचें उपसर्जन आहे.

प्रधान	उपसर्जन
शाब्दीभावना	आर्थीभावना

तेव्हां वरील नियमाप्रमाणें (४) शाब्दीभावनेशीं उपसर्जनत्वानें संबद्ध झालेली अशी जी (३) आर्थीभावना तिचाही नञाशीं अन्वय होणें शक्य नाहीं. तेव्हां (२) 'भक्षण' आणि (३) 'आर्थीभावना' हीं दोन्हीही उपसर्जनें ह्मणून (१) नञाशीं अन्वित होण्याला अयोग्य ठरल्यानंतर सर्वांमध्यें प्रधानभूत अशी बाकी राहिलेली जी (४) शाब्दीभावना, ह्मणजे प्रवर्तना, तिचाच फक्त (१) नञाशीं अन्वय होऊं शकतो.

---

(१११) नञ्स्वभावकथनम् ।

नञश्चैष स्वभावो यत्स्वसमभिव्याहृतपदार्थविरोधिबोधकत्वम् । यथा घटो नास्तीत्यादौ अस्तीति शब्दसमभिव्याहृतो नञ् घटसत्त्वविरोधिघटासत्त्वं गमयति तदिह लिङ्समभिव्याहृतो नञ् लिङर्थप्रवर्तनाविरोधिनीं निवर्तनामेव बोधयति । विधिवाक्यश्रवणेऽयं मां प्रवर्तयति इति प्रतीतेः । तस्मान्निषेधवाक्यस्थले निवर्तनैव वाक्यार्थः ।

पूर्वीच्या प्रतीकामध्यें 'न भक्षयेत्' हें एक उदाहरण घेऊन त्याच्या द्वारानें 'नञ्' याचा कोणाशीं अन्वय होतो, आणि कोणाशीं होऊं शकत नाहीं, याच्या-बद्दलचा निर्णय करण्यांत आला. व त्या निर्णयाप्रमाणें लिङ्त्व या अंशानें व्यक्त केली जाणारी जी शाब्दीभावना, ह्मणजे प्रवर्तना, त्या प्रवर्तनेचा या नञाशीं अन्वय होऊं शकतो, हें सिद्ध करण्यांत आलें. आतां या अन्वयाच्या योगानें 'नञ्' आणि प्रवर्तना हीं दोन्ही एकमेकांच्या जवळ येऊन त्यांचा समभिव्याहार (अन्योन्यसंबंध, अन्वय) झाला असतां दोघांच्या त्या सम-भिव्याहारापासून काय अर्थ उत्पन्न होतो, याच्याबद्दलचा विचार या प्रती-कामध्यें करण्यांत येत आहे. व त्यासाठीं 'नञ्' याचा स्वभाव काय आहे, ह्मणजे त्याचा स्वाभाविक अर्थ काय होतो, हें प्रथमतः सांगण्यांत येत आहे.

'नञ्' याचा स्वभाव असा आहे कीं, तो ज्याच्याशीं अन्वित होतो, किंवा ज्याच्याशीं समभिव्याहारानें संबद्ध झालेला असतो, असें जें कोणी पद असेल, त्या पदाच्या अर्थाच्या विरुद्ध (उलट) असा अर्थ या नञानें बोधित केला जातो. उदाहरणार्थ, 'घटो नास्ति' हें एक वाक्य आपण घेऊं. 'न भक्ष-येत्' या ठिकाणीं नञाचा कोणाशीं अन्वय करावयाचा, हा प्रश्न होता. ह्मणून त्याचा तेथें निर्णय ठरविणें जरूर होतें. परंतु 'घटो नास्ति' या ठिकाणीं तसा प्रश्नच नाहीं. ह्मणून येथें 'न' आणि 'अस्ति' यांच्या समभिव्याहारानें (एकत्र उच्चारणानें, अव्यवधानानें) या दोघांचा संबंध प्रस्थापित होत आहे. परंतु 'न भक्षयेत्' येथें 'न' आणि 'भक्षण' यांच्यामध्यें जरी व्यवधान नव्हतें, तरी त्या नञाशीं भक्षणाचा समभिव्याहार होऊं शकत नव्हता. ह्मणून तो 'प्रवर्त-ने'शीं होत आहे, हें तेथें दाखविणें जरूर होतें. परंतु 'घटो नास्ति' येथें तशी स्थिति नाहीं. येथें 'न' आणि 'अस्ति' यांचा समभिव्याहार आहे, आणि त्या दोघांचा अन्वय होणेंही उपपन्न होत आहे. तेव्हां आतां 'नास्ति' या ठिकाणीं नञाच्या स्वभावाचें 'स्वसमभिव्याहृतपदार्थविरोधिबोधकत्वम्' हें लक्षण लावून दाखवावयाचें झाल्यास तें पुढीलप्रमाणें लावून दाखवितां येईलः—'नास्ति' यामध्यें 'स्व' ह्मणजे कोण? तर 'न'. या नञाशीं समभिव्याहृत असें पद कोणतें आहे? तर तें पद 'अस्ति' हें आहे. आतां 'अस्ति' हें जें नञ्समभिव्याहृत पद त्याचा अर्थ काय? तर 'सत्त्व' (ह्मणजे घटाचें अस्तित्व) हा त्याचा अर्थ होय. आतां या सत्त्वाच्या विरुद्ध (उलट) असा अर्थ कोणता? तर 'असत्त्व'

हा सत्त्व विरोधी अर्थ होय. तेव्हां हें जें असत्त्व (घटाचा अभाव, घटाचें नसणें) तें या नञाकडून 'घटो नास्ति' या वाक्यामध्यें बोधित केलें जातें, असा एकंदर अर्थ होतो. त्याचप्रमाणें आतां 'स्वसमभिव्याहृतपदार्थविरोधिबोधकत्व' हें नञाच्या स्वभावाचें लक्षण जर 'न कलञ्जं भक्षयेत्' इत्यादि ठिकाणीं आपण लावून पाहूं लागलों, तर त्या ठिकाणीं निवर्तना हाच अर्थ तेथील नञाकडून बोधित केला जातो, हें आपल्या लक्षांत येईल. कारण, 'न भक्षयेत्' या ठिकाणीं 'नञ्' हा लिङंशवाच्य अशी जी शाब्दीभावना तिच्याशींच अन्वयानें समभिव्याहृत होऊं शकतो, हें पूर्वीच्या प्रतीकांत दाखविलेलें आहे. त्या शाब्दीभावनेचा अर्थ काय होतो ? तर प्रवर्तना हा तिचा अर्थ होतो. आतां त्या प्रवर्तनेचा विरोधी अर्थ कोणता ? तर अर्थातच 'निवर्तना' हा प्रवर्तनेचा विरोधी अर्थ होय. तेव्हां प्रवर्तनेला विरोधी अशी जी निवर्तना तीच 'न भक्षयेत्' यांतील 'नञ्' यानें बोधित केली जाते, हें उघड आहे. (जै. सू. ६–२–५ पहा) या लक्षणसमन्वयाचें स्पष्टीकरण पुढील मांडणीवरून चटकन लक्षांत येण्यासारखें आहे.

स्व +	समभिव्याहृतपद +	अर्थ +	विरोधी
न	अस्ति	सत्त्व (घटाचें)	असत्त्व
न	लिङंशवाच्यशब्दभावना	प्रवर्तना	निवर्तना

आतां 'लिङर्थप्रवर्तनाविरोधिनीं निवर्तनामेव बोधयति' येथपर्यंतच्या वाक्याचा अर्थ सांगण्यांत आला. या वाक्यांत सुरुवातीला 'यथा घटो नास्ति' इत्यादि शब्द आहेत; व हें घटाचें उदाहरण संपल्यानंतर 'तदिह लिङ्समभिव्याहृतो नञ्' इत्यादि वाक्य सुरु होतें. आतां पहिल्या 'घटो नास्ति' इत्यादि दृष्टान्तवाक्याच्या सुरुवातीला ज्याप्रमाणें 'यथा' हें पद आलेलें आहे, त्याप्रमाणें 'इह लिङ्समभिव्याहृतो नञ्' हें जें दार्ष्टान्तिक वाक्य, त्याच्या सुरुवातीला 'तथा' हा शब्द असावयाला पाहिजे होता. त्याच्या ऐवजीं 'तत्' हें पद घालण्यांत आलेलें आहे. तें 'तथा' या अर्थी घ्यावें. पण हा प्रयोग चांगला नाहीं. 'तथा' याचा अर्थ 'तत्' यानें येऊं शकणार नाहीं. पण 'तत्' याचा असा अर्थ न घेतां टीकाकारानें 'तत्' म्हणजे 'तन्नञित्यन्वयः। तत्प्रदर्शितस्वभावं नञित्यर्थः' असा अर्थ लिहिला आहे. परंतु हा अर्थ 'लिङ्समभिव्याहृतो नञ्' या मूळांतील पुल्लिंगी लिहिण्याशीं जमत नाहीं तो

नाहींच, आणि शिवाय 'यथा' याला 'तथा' याची जी आकांक्षा आहे, तीही यानें परिपूर्ण होत नाहीं. या ठिकाणीं आपदेवींतील वाक्यरचना येणेंप्रमाणें आहे:—'तदिह लिङर्थस्तावत्प्रवर्तना। अतस्तेन संबध्यमानो नञ् प्रवर्तनाप्रतिपक्षां नियर्तनां गमयति।' यावरून येथील 'तदिह' हा पाठ चुकून कदाचित् 'अर्थसंग्रहा' मध्यें आला असावा. परंतु श्रीकृष्णनाथ न्यायपञ्चानन यांच्या 'अर्थसंग्रहा'च्या प्रतींत 'तद्वदिह' असा पाठ असून तो चांगलाही आहे.

आतां याच्यापुढें 'विधिवाक्यश्रवणेऽयं मां प्रवर्तयति इति प्रतीतेः' असें वाक्य मूळामध्यें दिलेलें आहे. व यांतील 'प्रतीतेः' इत्यादि हेतूचा कसा तरी उपयोग करतां येईल, व तो अगदींच करतां येणार नाहीं असें नाहीं. तरी पण याच्यापेक्षां याच ठिकाणीं आपदेवीमध्यें जी वाक्यरचना आहे, ती अधिक समर्पक दिसते. तेथील वाक्य पुढीलप्रमाणें आहे:—'विधिवाक्यश्रवणेऽयं मां प्रवर्तयतीति प्रवर्तनाप्रतीतिवन्निषेधवाक्यश्रवणेऽयं मां निवर्तयति इति निवृत्त्यनुकूलव्यापाररूपनिवर्तनायाः प्रतीतेः'. आतां हें आपदेवींतील वाक्य आणि येथील मूळांतील अर्थसंग्रहांतील वाक्य यांची तुलना करून पाहिली असतां 'प्रवर्तनाप्रतीतिवत् निषेधवाक्यश्रवणेऽयं मां निवर्तयति इति निवृत्त्यनुकूलव्यापाररूपनिवर्तनायाः' हा एवढा मधला भाग बहुतकरून चुकून केव्हां तरी गळला गेलेला असावा, असें दिसतें. टीकाकारालाही येथें ही अडचण भासलेली आहे. आणि ह्मणून या गळलेल्या वाक्यासारख्या कांहीं तरी शब्दांचा अध्याहार येथें केला पाहिजे, असें कल्पून त्यानें पुढीलप्रमाणें तो अध्याहार दिलेला आहे. प्रतीतेरिति। प्रवर्तनाप्रतीतेरित्यर्थः। यद्वा 'यजेत स्वर्गकामः' इति विधिवाक्यश्रवणेऽयं मां प्रवर्तयति इति प्रवर्तना-प्रतीतिवत् न कलञ्जं भक्षयेत् इत्यादि निषेधवाक्यश्रवणेऽप्ययं मां निवर्तयतीति निवर्तनाप्रतीतेः इत्यध्याहारेण विधीत्यादिहेतुवाक्यं दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकविधया योजनीयम्।

अशा रीतीनें वर दाखविल्याप्रमाणें येथील मूळांतील पाठ कांहीं तरी त्रुटित झालेला दिसत आहे. अशा स्थितीमध्यें टीकाकारानें आपदेवीच्या अनुरोधानेंच जो अध्याहार येथें कल्पिलेला आहे, त्यांतील सारांश आपण घेतला असतां आपल्याला मूळ ग्रंथाची संगति लावतां येणें शक्य आहे. पूर्वी 'नञ् लिङर्थप्रवर्तनाविरोधिनीं निवर्तनामेव बोधयति।' असें सांगितलें आहे. आतां हा 'नञ्' लिङर्थप्रवर्तनेच्या विरुद्ध असलेली अशी निवर्तना 'न कलञ्जं भक्षयेत्'

या वाक्याच्या द्वारानें कशी बोधित करतो, हें टीकाकाराच्या 'यद्वा' इत्यादि वाक्यांमध्यें एका प्रवर्तकविधिवाक्याचा दृष्टान्त देऊन सांगण्यांत आलेलें आहे; तें असें:—'यजेत स्वर्गकामः' हें विधिवाक्य श्रवण केलें गेलें असतां 'हा मला प्रवर्तित करीत आहे' हें जसें प्रवर्तनेच्या विषयींचें ज्ञान आपल्याला उत्पन्न होतें, त्याचप्रमाणें 'न कलञ्जं भक्षयेत्' इत्यादि निषेधवाक्याचें श्रवण झालें असतांही 'हा मला (कलञ्जभक्षणापासून) निवर्तित करीत आहे' असें निवर्तनेच्या विषयीचेंही ज्ञान आपल्याला होतें. तेव्हां (तस्मान्निषेधवाक्यस्थले इत्यादि) विधिवाक्याच्या वेळीं जसें प्रवर्तनेचें ज्ञान होतें, त्याचप्रमाणें निषेधवाक्याच्या वेळीं आपल्याला निवर्तनेचें ज्ञान होत असल्यामुळें निषेधवाक्याचा निवर्तना हाच वाक्यार्थ होय, हें सिद्ध होतें.

---

(११२) निषेधस्य द्विविधं बाधकम् ।

यदा तु प्रत्ययार्थस्य तत्रान्वये बाधकं तदा धात्वर्थस्यैव तत्रान्वयः । तच्च बाधकं द्विविधम् । तस्य व्रतमित्युपक्रमो विकल्पप्रसक्तिश्च ।

'न कलञ्जं भक्षयेत्' या उदाहरणापैकीं 'न भक्षयेत्' हीं पदें घेऊन त्यांतील 'भक्षण' हा धात्वर्थ, किंवा आख्यातवाच्य अशी जी आर्थीभावना, या दोघांचाही नञाशीं अन्वय होऊं शकत नसून लिङंशवाच्य अशी जी प्रवर्तना तिचाच काय तो फक्त त्या वाक्यांतील नञाशीं अन्वय होऊं शकतो, आणि त्यामुळें निवर्तना असा 'न कलञ्जं भक्षयेत्' याचा अखेरीस निषेधात्मक अर्थ होतो, असें आतांपर्यंत सांगण्यांत आलें. परंतु हा सामान्य नियम झाला. आतां याला कांहीं अपवाद आहेत. ते अपवाद या प्रतीकामध्यें सांगण्यांत येत आहेत. प्रत्ययार्थाचा, ह्मणजे लिङंशवाच्य प्रवर्तनेचा, नञाशीं अन्वय व्हावा, हा सामान्य नियम खरा; पण या नियमाला जेव्हां बाधक अशीं कांहीं कारणें प्राप्त होतात, तेव्हां त्या लिङंशवाच्य प्रवर्तनेचा आपल्या वाक्यांतील नञापाशीं अन्वय होऊं शकत नाहीं. मग अशा स्थितीमध्यें त्या नञाशीं कोणाचा अन्वय करावयाचा? तर प्रत्ययार्थाचा नञाशीं अन्वय करण्याला जर कांहीं अडचण येऊं लागली, तर अशा स्थितींत धात्वर्थाचाच नञाशीं अन्वय करावा,

असें सांगण्यांत आलेलें आहे. आतां प्रत्ययार्थाचा नञाशीं अन्वय होण्याला बाधक असें जें कारण असतें, तें किती प्रकारचें असतें? तर तें बाधक कारण दोन प्रकारचें असतें. (१) 'तस्य व्रतम्' इत्यादि जो उपक्रम असतो, तें एक कारण होय. व (२) विकल्पप्रसक्ति हें दुसरें कारण होय. यांपैकीं पहिल्या कारणाचें निरूपण पुढील प्रतीकामध्यें सुरू करण्यांत येत आहे.

---

(११३) तस्य व्रतमित्युपक्रमः ।

तत्राद्यं 'नेक्षेतोद्यन्तमादित्य'मित्यादौ । तस्य व्रतमित्युपक्रम्यैतद्वाक्यपाठात् । तथा चात्र पर्युदासाश्रयणम् । तथाहि । व्रतशब्दस्य कर्तव्यार्थे रूढत्वात्तस्य व्रतमित्यत्र स्नातकस्य व्रतानां कर्तव्यत्वेनोपक्रमात् । किं तत्कर्तव्यमित्याकांक्षायां 'नेक्षेतोद्यन्तम्' इत्यादिना कर्तव्यार्थ एव प्रतिपादनीयः । अन्यथा पूर्वोत्तरवाक्ययोरेकवाक्यत्वं न स्यात् । तथा च नञर्थेन न प्रत्ययार्थान्वयः । कर्तव्यार्थानवबोधात् । विध्यर्थप्रवर्तनाविरोधिनिवर्तनाया एव तादृशनञा बोधनात् । तस्याश्च कर्तव्यार्थत्वाभावात् । तस्मान्नेक्षेतेत्यत्र नञा धात्वर्थविरोध्यनीक्षणसंकल्प एव लक्षणया प्रतिपाद्यते । तस्य कर्तव्यत्वसंभवात् ।

प्रत्ययार्थाचा नञाशीं अन्वय न होऊं शकण्याला 'उपक्रम' हें जें पहिलें कारण सांगितलेलें आहे, तें 'नेक्षेतोद्यन्तमादित्यम् नास्तं यन्तं कदाचन । नोपसृष्टं न वारिस्थं न मध्यं नभसो गतम्' ॥ (मनु. अ. ४ श्लोक ३७) इत्यादि प्रकारच्या वाक्यांच्या ठिकाणीं आढळून येतें. कारण, 'तस्य व्रतम्' असा उपक्रम करून 'नेक्षेतोद्यन्तमादित्यम्' इत्यादि वाक्यांचें त्याच्यापुढें पठण करण्यांत आलेलें आहे. येथें 'तस्य व्रतमित्युपक्रम्य' असें जें ह्मटलें आहे, त्यावरून 'तस्य व्रतम्' हे शब्द स्नातकाचे धर्म सांगण्याचा उपक्रम करण्याच्या वेळीं प्रत्यक्ष कोठें तरी गृह्यसूत्रांत किंवा कोणत्या तरी स्मृतिग्रंथांत उपयोजिलेले

असावेत; आणि त्यानंतर 'नेक्षेतोद्यन्तमादित्यम्' इत्यादि स्नातकाचे धर्म पुढें सांगितलेले असावेत, असें स्पष्ट दिसतें. परंतु 'नेक्षेतोद्यन्तमादित्यम्' इत्यादि ३७ वा श्लोक मनुस्मृतीच्या चवथ्या अध्यायामध्यें इतर स्नातकधर्मांच्या बरोबर जरी पठित केलेला आढळतो, तरी पण मनुस्मृतीमध्यें या स्नातकधर्मांचा उपक्रम प्रत्यक्ष 'तस्य व्रतम्' या शब्दांनीं केलेला आढळून येत नाहीं. मनुस्मृति अ. ४ यांतील स्नातकधर्मांच्या उपक्रमाचा जो एक श्लोक आहे, तो येणेंप्रमाणें:—

'अतोऽन्यतमया वृत्त्या जीवंस्तु स्नातको द्विजः ।
स्वर्गायुष्ययशस्यानि व्रतानीमानि धारयेत् ॥ १३ ॥'

असो. 'नेक्षेतोद्यन्तमादित्यम्' हें जें येथें वाक्य दिलेलें आहे, त्या वाक्याविषयींचा विचार अ. ४ पा. १ अधि. ३ यांत करण्यांत आलेला आहे. पूर्वी नकारानें निषेध व्यक्त केला जातो, हें 'न कलञ्जं भक्षयेत्' या उदाहरणाच्या द्वारानें दाखवून दिलें. आतां 'नेक्षेतोद्यन्तमादित्यम्' हें दुसरें एक नञ्घटित वाक्य प्राप्त झालें असतां 'न कलञ्जं भक्षयेत्' या वाक्यांतल्याप्रमाणें येथेंही नञाचा अर्थ निषेध असा करावा, असें पूर्वपक्षी ह्मणूं लागतो. परंतु 'नेक्षेतोद्यन्तमादित्यम्' येथें नञाचा अर्थ 'पर्युदास' (अन्योन्याभाव, भेद, Exception, Proviso) असाच केला पाहिजे, असें सिद्धान्ती येथें प्रस्थापित करून दाखवीत आहे. व त्यासाठीं सिद्धान्ती येथें प्रथमतःच 'तथाचात्र पर्युदासाश्रयणम्' या वाक्यानें असें सांगत आहे कीं, येथें नञाचा अर्थ निषेध असा न घेतां त्याकरतां पर्युदासाचेंच आश्रयण करणें जरूर आहे. कारण, येथें स्नातकाचे धर्म सांगण्याला जी सुरुवात केलेली आहे, ती कशी केलेली आहे? तर 'तस्य व्रतम्' या शब्दांनीं ती सुरुवात केलेली आहे. आतां यांतील 'व्रत' या शब्दाचा रूढ अर्थ काय आहे? तर 'व्रत' शब्दानें कांहीं तरी गोष्ट करावयाची आहे, अशी प्रतीति होते. व तदनुरोधानेंच 'व्रत' ह्मणजे कांहीं तरी कर्तव्य पदार्थ होय, असा अर्थ रूढ झालेला आहे. तेव्हां आतां 'तस्य व्रतम्' असा उपक्रम करून जर पुढें कांहीं गोष्टी सांगण्यांत येत आहेत, तर 'तस्य व्रतम्' याच्या पुढील त्या गोष्टी कर्तव्यस्वरूपाच्याच (आणि निषेधस्वरूपाच्या नव्हेत) असल्या पाहिजेत, हें अगदीं उघड उघड रीतीनें प्राप्त होतें. तेव्हां अशा कर्तव्यस्वरूपाच्या कांहीं गोष्टी सांगण्याचा उपक्रम करून त्यांच्या ओघामध्यें काय सांगितलें आहे? तर 'नेक्षेतोद्यन्तमादित्यम्'

असें सांगितलें आहे. तेव्हां मागील संदर्भाच्या अनुरोधानें पाहिलें असतां 'नेक्षेत' ही कांहीं तरी कर्तव्य अशा स्वरूपाची (आणि निषेधात्मक स्वरूपाची नव्हे) गोष्ट असली पाहिजे, हें उघड होतें. कारण, तसें नसेल, तर 'तस्य व्रतम्' हें पूर्ववाक्य आणि 'नेक्षेतोद्यन्तमादित्यम्' हें उत्तरवाक्य यांच्यामध्यें एकवाक्यता (एकतात्पर्यकत्व) राहूं शकणार नाहीं. कारण, स्नातकाचीं कर्तव्यें सांगावयाचीं असा जर उपक्रम केला असेल, तर मग पुढें 'नेक्षेत' इत्यादिकानें त्याचीं कर्तव्येंच सांगितलेलीं असलीं पाहिजेत, असें प्राप्त होतें. परंतु 'नेक्षेत' इत्यादिकानें तशा कर्तव्यस्वरूपाच्या गोष्टी न सांगतां दुसरेंच जर कांहीं (निषेधात्मक) सांगितलें असेल, तर 'तस्य व्रतम्' हें जें पूर्वीचें वाक्य, त्यानें उत्पन्न केलेली आकांक्षा पुढील वाक्यामध्यें परिपूर्ण न झाल्यामुळें पहिलें वाक्य निराकांक्ष न होतां साकांक्षच राहतें. आणि तें साकांक्ष राहिलें, ह्मणजे त्याची आकांक्षा परिपूर्ण झालेली नसल्यामुळें 'गौरश्वः पुरुषः' इत्यादि शब्दांप्रमाणें 'तस्य व्रतम्' या शब्दांनाही निरर्थकत्व आणि अप्रामाण्य येऊं लागेल; आणि पूर्वोत्तर वाक्यांमध्यें साकांक्षत्वाचा संबंध न राहिल्यामुळें त्या दोघांपासून एकवाक्यत्वाची (एकतात्पर्यबोधनाची) जी प्रतीति व्हावयाला पाहिजे आहे, तीही होऊं शकणार नाहीं.

('तथा च नञर्थेन न प्रत्ययार्थान्वयः' इत्यादि). तेव्हां आतां पूर्वोत्तर वाक्यांमध्यें एकवाक्यत्व उत्पन्न होण्यासाठीं आणि 'नेक्षेत' याचा कांहीं तरी कर्तव्यपर असा अर्थ प्रतिपादित होण्यासाठीं 'नेक्षेतोद्यन्तमादित्यम्' या वाक्याच्या ठिकाणीं तर मग कशी अर्थयोजना केली पाहिजे? जर कर्तव्यपर अर्थ उत्पन्न व्हावयाला पाहिजे असेल, तर मग 'न कलञ्जं भक्षयेत्' या ठिकाच्याप्रमाणें येथें प्रत्ययार्थाचा नञाच्या अर्थाशीं अन्वय करून जमावयाचें नाहीं. कारण, प्रत्ययार्थ, ह्मणजे लिङ्शवाच्यप्रवर्तना, हिचा जर नञाशीं अन्वय केला, तर आपल्याला जो कर्तव्यपर अर्थ पाहिजे आहे, तो उत्पन्न होणार नाहीं; व कर्तव्यत्वाचा बोध होणार नाहीं. कारण, लिङ्शवाच्य अशी जी प्रवर्तना तिचा नञाशीं अन्वय केला असतां प्रवर्तनेला विरुद्ध अशी जी निवर्तना तिचाच बोध होऊं लागेल. आणि निवर्तना ह्मणजे तर कांहीं कर्तव्य अशी गोष्ट नव्हे, तर उलट कर्तव्यार्थाचा अभाव निवर्तनेनें बोधित केला जातो. आणि येथें आपल्याला तर कांहीं तरी कर्तव्यपर असा अर्थ

प्राप्त व्हावयाला पाहिजे. ह्मणून आतां ('तस्मान्नेक्षेत इत्यत्र' इत्यादि) येथें 'नेक्षेत' यांतील धात्वर्थ जो 'ईक्षण' त्याचाच नञाशीं अन्वय करणें जरूर आहे.

आतां ईक्षणाचा नञाशीं अन्वय केला, ह्मणजे पूर्वीं (प्रकरण १११ पहा) जो नञाचा स्वभाव सांगितला आहे, त्याप्रमाणें काय अर्थ होईल? तर ईक्षणाच्या विरुद्ध असा कांहीं तरी अर्थ त्यापासून प्राप्त होईल. आतां ईक्षणाच्या विरुद्ध ह्मणजे ईक्षणाचा अभाव असा अर्थ होऊं लागेल. आतां ईक्षणाभाव हा 'नेक्षेत' याचा मुख्यार्थ आहे, हें खरें. पण येथें तर आपल्याला कर्तव्यपर असा कांहीं तरी अर्थ प्राप्त व्हावयाला पाहिजे आहे. आणि तो तर या मुख्यार्थापासून प्राप्त होऊं शकत नाहीं. तेव्हां 'ईक्षणाभाव' हा जो प्राप्त झालेला मुख्यार्थ, तो बाधित होत असल्यामुळें येथें लक्षणा करणें जरूर आहे. आतां ही लक्षणा कोणत्या अर्थावर करावयाची? तर 'मुख्यार्थबाधे तद्योगे' इत्यादि वचनाप्रमाणें मुख्यार्थाशीं संबद्ध असलेल्या अशा कोणत्या तरी दुसऱ्या अर्थावर ही लक्षणा केली पाहिजे. तर मग आतां 'ईक्षणाभाव' या मुख्यार्थाशीं संबद्ध असा कोणता अर्थ आहे? तर ईक्षणाभावाशीं संबद्ध असा 'अनीक्षणसंकल्प' हा अर्थ आहे. आणि हा अर्थ निषेधात्मक (Negative) स्वरूपाचा नसून कांहीं तरी करतां येण्यासारखी अशा विधायक (Positive) स्वरूपाची ती गोष्ट आहे. आणि अशीच कर्तव्यपर गोष्ट 'तस्य व्रतम्' या उपक्रमाला अनुलक्षून आपल्याला येथें प्राप्त व्हावयाला पाहिजे होती. आणि ती या लक्षणेनें प्राप्त झाली आहे. तेव्हां 'अनीक्षणसंकल्प' हाच 'नेक्षेत' याचा येथें अर्थ घ्यावा. आतां लक्षणा हा दोष आहे हें खरें; पण तो दोष पतकरला, तरच 'तस्य व्रतम्' आणि 'नेक्षेत' या दोन पूर्वोत्तरवाक्यांमध्यें एकवाक्यत्व प्रस्थापित होऊं शकतें; एरवीं तें होऊं शकत नाहीं. ह्मणून लक्षणेचा दोष पतकरूनही 'नेक्षेत' याचा कर्तव्यपर अर्थ करण्यासाठीं येथें पर्युदासपक्षाचेंच आश्रयण करणें अवश्यक आहे.

सारांश, 'नेक्षेतोद्यन्तमादित्यम्' या ठिकाणीं निषेध (Negation) आणि पर्युदास (Exception) असे नञाचे जे दोन अर्थ, ते दोन्हीही प्राप्त झाल्यासारखे दिसत होते. व ह्मणून येथें निषेधात्मकच अर्थ घ्यावा, असें पूर्वपक्षी ह्मणत होता. परंतु तें त्याचें ह्मणणें खोडून टाकण्यांत आलें आहे, व 'तस्य व्रतम्' या 'बाधक' वाक्याच्या प्रकरणावरून येथें पर्युदासच मानला पाहिजे,

असें सिद्धान्ती यानें वरील विवेचनावरून प्रस्थापित केलें आहे. या वादांत निषेध कोठें उत्पन्न होतो, आणि पर्युदास कोठें उत्पन्न होतो, यांचें बीज या गोष्टीमध्यें आहे कीं, जेथें प्रत्ययार्थाचा नञाशीं अन्वय होतो, तेथें निषेध मानावा, आणि जेथें धात्वर्थाचा नञाशीं अन्वय होतो, तेथें तें पर्युदासाचें स्थान आहे, असें समजावें. व हीच गोष्ट पुढील वार्तिकामध्यें थोडक्यांत स्पष्ट रीतीनें सांगण्यांत आलेली आहे.

पर्युदासः स विज्ञेयो यत्र पूर्वपदेन नञ् ।
प्रतिषेधः स विज्ञेयो यत्रोत्तरपदेन नञ् ॥

---

(११४) पर्युदासपक्षे नेक्षेतेत्यस्य वाक्यार्थः ।

आदित्यविषयकानीक्षणसंकल्पेन भावयेदिति वाक्यार्थः। तत्र भाव्याकांक्षायाम् 'एतावता हैनसा वियुक्तो भवति' इति वाक्यशेषावगतः पापक्षयो भाव्यतयान्वेति । एवं च पूर्वोत्तरयोरेकवाक्यत्वं निर्वहत्येव । न चात्र धात्वर्थविरोधिनः पदार्थान्तरस्यापि संभवात् कथमनीक्षणसंकल्पस्यैव भावनान्वय इति वाच्यम् । तस्य कर्तव्यताऽभावेन प्रकृते भावनान्वयायोग्यत्वात् ।

पूर्वीच्या प्रतीकामध्यें 'नेक्षेत' याचा मुख्यार्थ जो 'ईक्षणाभाव' त्याचा पर्युदासपक्षीं लक्षणेनें 'अनीक्षणसंकल्प' असा अर्थ केला पाहिजे, हें सांगितलें. त्यानंतर आतां 'नेक्षेतोद्यन्तमादित्यम्' यांतील सगळया शब्दांचा मिळून वाक्यार्थ कसा करावयाचा, हें या प्रतीकामध्यें दाखवून देण्यांत येत आहे. 'यजेत' याचा अर्थ आपण 'यागेन भावयेत्' असा करतों, त्याप्रमाणें 'ईक्षेत' याचा अर्थ 'ईक्षणेन भावयेत्' असा प्रथमतः होतो. पण या ईक्षणाचा येथें नञाशीं अन्वय झालेला आहे. व तसा अन्वय झालेला असल्यामुळें 'न+ईक्षण' याचा अर्थ लक्षणेनें 'अनीक्षणसंकल्प' असाच घेतला पाहिजे, हें पूर्वी ठरविण्यांत

आलेलें आहे. तेव्हां आतां 'न+ईक्षेत' याचा अर्थ साहजिकपणेंच 'अनीक्षण-संकल्पेन भावयेत्' असा होतो. आतां 'आदित्यम्' हें जें ईक्षणाचें कर्म, तें मात्र वाक्याच्या बाहेर अजून शिल्लक राहिलेलें आहे. त्याचा वरील वाक्यार्था-मध्यें प्रवेश करून दिला असतां तो एकंदर वाक्यार्थ 'आदित्यविषयकानीक्षण-संकल्पेन भावयेत्' अशा प्रकारचा होतो. व तोच या प्रतीकाच्या प्रारंभीं देण्यांत आलेला आहे. पण हा वाक्यार्थ जरी येथपर्यंत दिला गेला, तरी तो अद्यापि अपूर्ण आहे. कारण, त्यांत 'आदित्यविषयकानीक्षणसंकल्पेन' या शब्दांनीं जरी साधनाकांक्षा निवृत्त होत असली, तरी 'तादृशसंकल्पेन किं भावयेत्' अशी जी साध्याकांक्षा ती अद्यापि निवृत्त व्हावयाची राहिलेली आहे. आणि ती निवृत्त झाल्यावांचून वरील वाक्यार्थ परिपूर्ण होणार नाहीं. ह्मणून ती साध्याकांक्षा (भाव्याकांक्षा) परितृप्त करण्याकरतां येथें पुढील मार्ग *सांगण्यांत* येत आहेः—'एतावता ह एनसा वियुक्तो भवति' (या पातकापासून तो मुक्त होतो) असें एक वाक्य श्रुत आहे. व 'तस्य 'व्रतम्' इत्यादि उपक्रमानें स्नातकधर्मांचें जें प्रकरण सुरू करण्यांत आलेलें आहे, त्यांत 'नेक्षेतोद्यन्तमा-दित्यम्' इत्यादि व्रतें सांगून झाल्यानंतर त्या प्रकरणाच्या वाक्यशेषामध्यें शेवटीं हें पापक्षयाच्या विषयींचें वाक्य देण्यांत आलेलें आहे, असें येथें मूळ ग्रंथांत ह्मटलें आहे. व या वाक्यांतील जो 'पापक्षय' त्याचा वरील वाक्यांत साध्य-त्वानें अन्वय होतो, असें सांगितलें आहे.

(परंतु येथें एक अनुपपत्ति दिसून येते, ती अशी कीं:—'एतावता ह एनसा वियुक्तो भवति' हें वाक्य त्याच्या स्वरूपावरून वैदिक वाक्य दिसतें. निदान तो एकाद्या स्मृतिग्रंथांतील श्लोकाचा 'नेक्षेत' इत्यादिकांप्रमाणें चरण नाहीं, हें खास. आणि 'नेक्षेतोद्यन्तमादित्यम्' हें जें वाक्य येथें घेतलेलें आहे, तें अर्थातच स्मृतींतील आहे. व ज्या स्मृतीमध्यें 'नेक्षेत' इत्यादि वाक्य आढळतें, त्या स्मृतीमध्यें या स्नातकधर्मांच्या प्रकरणाच्या उपक्रमाच्या ठिकाणीं 'तस्य व्रतम्' हें वाक्य सांपडत नाहीं. किंवा उपसंहाराच्या ठिकाणीं 'एतावता ह एनसा वियुक्तो भवति' हें वाक्य सांपडत नाहीं. मनुस्मृतीमधील जो उपसंहाराचा श्लोक आहे, तो असा आहेः—'अनेन विप्रो वृत्तेन वर्तयन् वेदशास्त्रवित् । व्यपेतकल्मषो नित्यं ब्रह्मलोके महीयते ॥' अशी येथें उपक्रमो-पसंहारांची स्थिति असतांना 'नेक्षेत' इत्यादि वाक्याचा अर्थ करतांना 'एता

वता' इत्यादि वाक्यशेषावरून 'पापक्षय' हें त्या वाक्यांतील साध्य आहे, असें मानणें, हें कसें उपपन्न व्हावें? तेव्हां हीं तिन्ही वाक्यें जेथें एकत्र असतील, असें कोठलें तरी याचें निराळें प्रकरण असलें पाहिजे, असें दिसतें.)

(एवं च पूर्वोत्तरयोरेकवाक्यत्वं निर्वहत्येव). आतां 'नेक्षेत' इत्यादि वाक्याचा वर सांगितल्याप्रमाणें 'आदित्यविषयकानीक्षणसंकल्पेन पापक्षयं भावयेत्' असा अर्थ झाला, ह्मणजे मग 'तस्य व्रतम्' या पूर्ववाक्याला असलेली कर्तव्याची आकांक्षा आणि 'नेक्षेत' या उत्तरवाक्यानें त्या आकांक्षेचें केलेलें परिपूरण यांच्या योगानें त्या दोन वाक्यांमध्यें एकवाक्यत्वाचा (एकतात्पर्यकत्वाचा) सुसंगतपणा उत्पन्न होण्याला कोणतीही अडचण राहिलेली नाहीं, हें उघड होतें.

आतां येथपर्यंत वर प्रस्थापित केलेल्या या वाक्यार्थाच्या संबंधानें फक्त एकच शंका राहिलेली आहे. आणि ती शंका 'अत्र धात्वर्थविरोधिनः पदार्थान्तरस्यापि संभवात्कथमनीक्षणसंकल्पस्यैव भावनान्वयः' या शब्दांनीं पूर्वपक्षी येथें उत्थापित करीत आहे. व ती शंका उत्थापित करीत असतांना तो असें ह्मणतो कीं:—पर्युदासपक्षाचा आश्रय करून तुह्मी 'नेक्षेत' येथें 'ईक्षण' या धात्वर्थाचा नञाशीं अन्वय केला. व त्यामुळें 'ईक्षणविरोधी' असा अर्थ प्राप्त झाला, हें ठीक झालें. तसेंच याच्यापुढें ईक्षणविरोधी असा जो ईक्षणाभाव तो अर्थ घेतला असतां तो कर्तव्यस्वरूप होईना, ह्मणून तुह्मी त्या मुख्यार्थाचा बाध करून त्याच्या जागीं लक्षणेनें ईक्षणविरोधी असा दुसरा कांहीं तरी पदार्थ घेण्याचें ठरविलें, हेंही ठीक आहे. पण तो ईक्षणविरोधी असा पदार्थ घेतांना तुह्मी 'अनीक्षणसंकल्प' हाच पदार्थ कां घेतलात? ईक्षणाच्या उलट असा अनीक्षणसंकल्प हा एकच पदार्थ आहे कीं काय? ईक्षणविरोधी असे दुसरेही अनेक पदार्थ संभवनीय असतांना तुह्मी त्या सगळ्यांना टाकून 'अनीक्षणसंकल्प' हाच पदार्थ काय ह्मणून घेतलात? आणि तोच 'अनीक्षणसंकल्प' हा पदार्थ तुह्मी पसंत करून 'आदित्यविषयकानीक्षणसंकल्पेन पापक्षयं भावयेत्' या वाक्यांतील 'भावयेत्' याच्याशीं त्याचाच तुह्मी साधनत्वानें अन्वय तरी काय ह्मणून केलात?

पूर्वपक्ष्यानें अशी शंका उत्थापित केली असतां त्याचें समाधान पुढीलप्रमाणें करण्यांत येत आहेः—ईक्षणविरोधी असे पुष्कळ पदार्थ आहेत, हें पूर्वपक्ष्याचें

ह्मणणें खरें आहे. उदाहरणार्थ, एकाद्या फडक्यानें कोणी आपले डोळे बांधून घेतले, तर ती गोष्टही ईक्षणविरोधी होईल, यांत शंका नाहीं. व अशाच दुसऱ्याही किती तरी ईक्षणविरोधी गोष्टी दाखवून देतां येण्यासारख्या आहेत. पण त्या सगळ्या गोष्टी केल्या जाव्या अशी येथें विवक्षाही नाहीं; व इतक्या सगळ्या गोष्टी एका मनुष्याला करतां येणेंही शक्य नाहीं. तेव्हां आतां त्या दुसऱ्या सगळ्या ईक्षणविरोधी गोष्टी असतांनाही त्यांच्यापैकीं 'अनीक्षणसंकल्प' या विशेष गोष्टीचाच स्वीकार कां करण्यांत आला? तर त्याचें कारण असें आहे कीं, फडक्यानें डोळे बांधून घ्यावे, असा कांहीं 'नेक्षेत' इत्यादि वाक्याचा अभिप्राय नाहीं, हें अगदीं उघड आहे. 'अब्राह्मणमानय' असें सांगितलें असतां कोणी जर एकादें लोष्ट (ह्मणजे मातीचें ढेंकूळ) आणून दिलें, तर त्यानें सांगणाराच्या अभिप्रायाप्रमाणें केलें, असें कोणीही मानणार नाहीं. तर 'नामधात्वर्थयोगी तु नैव नञ् प्रतिषेधकः। वदत्यब्राह्मणाधर्मावन्यमात्रविरोधिनौ॥' या वार्तिकांत सांगितल्याप्रमाणें 'अब्राह्मण' ह्मणजे ब्राह्मणाहून अन्यमात्र, ह्मणजे ब्राह्मणभिन्न, ब्राह्मणसदृश, क्षत्रियादिक, असाच अर्थ घेतला पाहिजे. (अब्राह्मणमानयेत्युक्ते ब्राह्मणसदृश एवानीयते । नासौ लोष्टमानीय कृती भवति ।—महाभाष्य). तेव्हां तदनुरोधानें पहातां 'तस्य व्रतम्' असा उपक्रम करून पुढें स्नातकाचीं व्रतें 'नेक्षेत' इत्यादि वाक्यांनीं सांगितलेलीं आहेत, अशा प्रसंगींच्या 'नेक्षेत' इत्यादि वाक्यामध्यें फडक्यांनीं डोळे बांधणें वगैरेसारखीं कायिक किंवा वाचिक अशीं कोणतींही कृत्यें व्रतत्वानें अभिप्रेत असणें शक्य नाहीं, हें स्पष्ट आहे. परंतु त्याच्याच बरोबर हेंही स्पष्ट आहे कीं, 'नेक्षेत' या वाक्याचा एकाद्या मानसव्यापाराविषयीं प्रतिषेध करण्याकडे कल आहे, असेंही दिसत नाहीं. आणि ह्मणून ईक्षणविरोधी अशा अनीक्षणसंकल्पाचा येथें लक्षणेनें स्वीकार करण्यांत आलेला आहे. आणि फडक्यानें डोळे बांधणें अशासारख्या ईक्षणविरोधी कृत्यांची 'नेक्षेत' इत्यादि श्लोकामध्यें मुळीं विवक्षाच नसल्यामुळें फडक्यांनीं डोळे बांधून 'पापक्षयं भावयेत्' अशा प्रकारचा जर कोणी प्रस्तुत भावनेमध्यें अन्वय करूं लागेल, तर तें अगदीं अयोग्य होणार आहे. आणि आतां अनेक मानस व्यापारांपैकीं 'अनीक्षणसंकल्प' हा 'भावयेत्' याच्याशीं अन्वित होण्याला योग्य कां आहे, अशी जर कोणी शंका काढील, तर जेथें कोणता तरी कर्तव्यस्वरूपाचा पदार्थ अन्वित

होणें जरूर आहे, तेथें सर्व कर्तव्यस्वरूपाच्या पदार्थांच्या मूळाशीं असलेला जो संकल्प तो अन्वित होण्याला तर सुतरामूच योग्य आहे. कारण, 'संकल्पः कर्म मानसम्' या वचनांत सांगितल्याप्रमाणें संकल्प हें देखील (मानसिक असलें तरी) एक कर्तव्यस्वरूपाचें असें कर्मच आहे. 'अनीक्षणसंकल्प' याचा अर्थ 'अहं न ईक्षे इति संकल्पः' असा होय. व इतरही व्रतांच्याबद्दल असाच अर्थ करण्यांत आलेला आहे. आश्वलायन गृह्यसूत्रावरील नारायणीय वृत्तीमध्यें 'न नक्तं स्नायात्' हें एक व्रताचें उदाहरण देऊन 'नक्तं न स्नायाम् इत्येवं संकल्पयेत् इत्येवमर्थम् (३-९-५)' अशी वृत्ति लिहिलेली आहे. तेव्हां प्रकृतस्थळींही 'अनीक्षणसंकल्प' असाच अर्थ घेणें योग्य आहे. व शिवाय पापक्षयासारखें साध्य जर साधावयाचें आहे, तर त्याला फडक्यानें डोळे बांधून ठेवण्यासारखें साधन हें अगदीं अयोग्य आहे. पापक्षयासारख्या फलप्राप्तीला कांहीं तरी मानसिक संकल्पाचीच अवश्यकता आणि अनुरूपता असणें हें सयुक्तिक आहे.

---

(११८) विकल्पप्रसक्तौ पर्युदासाश्रयणम् ।

द्वितीयं 'यजतिषु ये-यजामहं करोति नानुयाजेषु' इत्यादौ । अत्र विकल्पप्रसक्तौ च पर्युदासाश्रयणात् । तथा हि यद्यत्र वाक्ये नञर्थे प्रत्ययार्थान्वयः स्यात्तदा अनुयाजेषु 'ये-यजामह' इति मंत्रस्य प्रतिषेधः स्यात् । अनुयाजेषु ये-यजामहं न कुर्यादिति । स च प्राप्तिपूर्वक एव । प्राप्तस्यैव प्रतिषेधात् । प्राप्तिश्च 'यजतिषु ये-यजामहं करोति' इति शास्त्रादेव वाच्या । शास्त्रप्राप्तस्य च प्रतिषेधे विकल्प एव न तु बाधः ।

पूर्वी (प्रकरण १०९ ते १११) वेदाच्या पांच भागांपैकीं निषेधाची मीमांसा सुरु करून त्याच्या स्वरूपाचें प्रथमतः निरूपण करण्यांत आलें. आणि नंतर त्या निषेधाला अपवाद कसे येतात, हें सांगण्याला सुरुवात करण्यांत आली आहे. व तो अपवाद दोन प्रकारचा असतो, असेंही सांगण्यांत आलेलें आहे. प्रत्ययार्थाचा नञाशीं अन्वय जेथें होतो, तेथें निषेध हाच अर्थ प्राप्त होतो, हा

सामान्य नियम प्रथमतः सांगितला. परंतु प्रत्ययार्थाचा नेहमींच नञाशीं अन्वय होऊं शकतो, असें नाहीं. कांहीं बाधक अशा अडचणी या अन्वयाच्या वाटेंत आल्या, तर मग तेथें प्रत्ययार्थाचा नञाशीं अन्वय होऊं शकत नाहीं. व मग तेथें 'निषेध' हा अर्थही उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. आतां प्रत्ययार्थाचा नञाशीं अन्वय होण्याच्या बाबतींत बाधक अशीं दोन कारणें आहेत, हेंही पूर्वी (प्रकरण ११२ पहा) सांगितलें आहे. त्या दोन कारणांपैकीं 'तस्य व्रतमित्युपक्रमः' या पहिल्या कारणाचें विवेचन येथपर्यंत पुरें झालें असून आतां 'विकल्पप्रसक्ति' या दुसऱ्या कारणाचें विवेचन या प्रतीकामध्यें सुरू करण्यांत येत आहे. या दोन्हीही कारणांपासून निषेधाच्या ऐवजीं पर्युदास उत्पन्न होतो. त्यांपैकीं विकल्पप्रसक्तीच्या योगानें पर्युदासाचें समाश्रयण करणें कसें भाग पडतें, हें या दुसऱ्या बाधकाच्या प्रकरणामध्यें स्पष्ट करून दाखविण्यांत येत आहे.

पूर्वी पहिल्या बाधकाच्या प्रतिपादनाच्या सुरुवातीला "आद्यं नेक्षेतोद्यन्तमादित्यमित्यादौ" हें वाक्य जसें सांगितलें होतें, त्याचप्रमाणें या दुसऱ्या बाधकाच्या प्रतिपादनाच्या सुरुवातीला "द्वितीयं यजतिषु ये-यजामहं करोति, नानुयाजेषु इत्यादौ" हें वाक्य सांगितलें आहे. या दोघांच्या तुलनेवरूनही हल्लींच्या वाक्याचा अर्थ चांगल्या रीतीनें लक्षांत येतो. पहिलें बाधकाचें उदाहरण जसें 'नेक्षेतोद्यन्तमादित्यम्' या वाक्यामध्यें आपल्याला पहावयाला मिळालें, त्याचप्रमाणें दुसऱ्या बाधकाचें उदाहरण 'यजतिषु ये-यजामहं करोति, नानुयाजेषु' या वाक्यामध्यें आपल्याला उपलब्ध होत आहे. या दोन्ही ठिकाणींही पर्युदासाचें आश्रयण करावें लागत आहे; परंतु दोहोंमध्यें जो फरक आहे, तो हा कीं, पहिल्या वाक्यामध्यें 'तस्य व्रतम्' या उपक्रमामुळें पर्युदास मानावा लागलेला आहे; आणि या दुसऱ्या वाक्यामध्यें विकल्पाची प्रसक्ति प्राप्त होते, म्हणून पर्युदास मानावा लागत आहे.

आतां या उदाहरणामध्यें प्रथमतः विकल्प कसा प्राप्त होतो, हें दाखवावयाचें आहे, आणि त्यानंतर मग तो विकल्पाचा प्रसंग टाळण्याकरितां पर्युदासाचें आश्रयण कसें करावें लागतें, हें दाखवावयाचें आहे. परंतु हें सगळें लक्षांत येण्याला आधीं येथें 'यजतिषु' इत्यादि जें विषयवाक्य घेतलेलें आहे, त्याचा अर्थ समजणें जरूर आहे. तै. सं. काण्ड १ प्रपा. ६ अनु. ११ यामध्यें

आश्रावयादि पांच मंत्रांची उत्पत्ति पुढीलप्रमाणें वर्णिलेली आहे. 'आ श्राव-येति चतुरक्षरम्, अस्तु श्रौषडिति चतुरक्षरम्, यजेति द्व्यक्षरम्, ये यजामहे इति पञ्चाक्षरम्, द्व्यक्षरो वषट्कारः, एष वै सप्तदशः प्रजापतिर्यज्ञमन्वायत्तः'. या वाक्यांतील तात्पर्य असें आहे कीं, (१) यज्ञामध्यें सर्व कर्मांची तयारी होऊन जेव्हां अध्वर्यु देवतांना हविर्भाग देण्याला उद्युक्त होतो, तेव्हां ज्यांत तो हविर्भाग घातलेला आहे, अशी जुहू हातामध्यें घेऊन आग्नीध्र या नांवाच्या ऋत्विजाला तो अध्वर्यु 'आश्रावय' असा प्रैष (आज्ञा) देतो. (२) पुढें असा प्रैष मिळाल्यानंतर तो आग्नीध्र 'अस्तु श्रौषट्' असें प्रतिवचन देतो. (३) तें ऐकल्यानंतर ज्या देवतेला हविर्भाग द्यावयाचा असेल, त्या देवतेचें नांव घेऊन त्याच्यापुढें 'यज' असें पद घालून 'अग्निं यज, इन्द्रं यज' असें अध्वर्यु होतृनामक ऋत्विजाला सांगतो. (४, ५) तें ऐकल्यानंतर ज्या देवतेचें यजन अध्वर्यूनें करावयाला सांगितलेलें असेल, त्या देवतेच्या याज्येचे (पान २०२ पहा) जे मंत्र पठित केलेले असतील, ते घेऊन त्यांच्यापूर्वी 'ये यजामहे' असें आधीं ह्मणून मग होता ते याज्येचे मंत्र ह्मणतो; आणि ते मंत्र ह्मणून झाल्यावर त्यांच्या शेवटीं 'वौषट्' असें ह्मणून होता वषट्काराचा उच्चार करतो (पान १९३ पहा). हे ते वर सांगितलेले पांच मंत्र होत. यांचा अर्थ सायणाचार्यांनीं येणेंप्रमाणें सांगितला आहे. 'आश्रावयेति'। हे आग्नीध्र, यक्ष्यमाणदेवतां प्रति 'तुभ्यमिदं दीयत' इत्याभिमुख्येन श्रावयेत्यर्थः । 'अस्तु श्रौषडिति' । एवमध्वर्युणोक्ते स आग्नीध्रः 'अस्तु' इत्यङ्गीकृत्य "श्रौषट्" इति शब्देन श्रावयति । हे देवाः, युष्मद्विषयमिदं हविर्दानं शृणुतेत्यर्थः । 'यजेति' । हे होतः, यज याज्यां पठेत्यर्थः । 'ये यजामह इति' । ये वयं होतारोऽध्वर्युणा प्रेषिताः ते वयं यजामहे याज्यां पठामः इत्यर्थः । वषट्कारशब्देन 'वौषट् इति' एवंरूपो मंत्रो विवक्षितः । हविर्दीयते इति तस्य शब्दस्यार्थः इति ।

या मंत्रांमध्यें सांगितल्याप्रमाणें 'यज' असा प्रैष मिळाल्यानंतर होता प्रथमतः 'ये यजामहे' हा मंत्र ह्मणतो. आणि त्यानंतर जी याज्या ह्मणावयाची असेल, ती ह्मणतो. आतां यांत सांगितलेले 'ये यजामहे' हे जे दोन शब्द ते कोठें ह्मणावयाचे आणि कोठें ह्मणावयाचे नाहींत, याच्याबद्दल आणखी एक विचार आहे. तो असा कीं, 'यज' अशा चोदनेनें जे जे हविर्भाग द्यावयाचे असतात, त्या सर्व ठिकाणीं होत्यानें 'ये यजामहे' असें प्रथमतः ह्मणून मग पुढें याज्या

ह्मणावी, असें निश्चित करण्यांत आलेलें आहे. परंतु अनुयाजाचे (पान ४७ व १५५ पहा) मंत्र जेव्हां ह्मणावयाचे असतील, तेव्हां त्याच्यापूर्वी 'ये यजामहे' हें पदद्वय उच्चारावयाचें नाहीं, असें सांगण्यांत आलेलें आहे. व याचाच निर्देश 'यजतिषु ये-यजामहं करोति, नानुयाजेषु' या वाक्यामध्यें करण्यांत आलेला आहे. येथें 'ये यजामहे' हीं मूळचीं दोन पदें निरनिराळीं असतांना त्या दोघांचें एक पद करून त्याचें रूपांतर 'ये-यजामह' यामध्यें करण्यांत आलेलें आहे, हें लक्षांत येईलच. शिवाय, 'यजतिषु' यांतील 'यजति' हें जरी एक तृतीयपुरुषी एक वचनाचें क्रियापदाचें रूप असलें, तरी 'यजति' ह्मणजे 'यागमात्र' अशा अर्थी नामासारखा त्याचा उपयोग करून त्याला सप्तमीचा प्रत्यय येथें लाविला आहे. आणि 'अनुयाज' ह्मणजे 'अनुयाजाख्य यागविशेष' असा अर्थ होय.

हें 'यजतिषु ये-यजामहं करोति, नानुयाजेषु ये-यजामहं करोति' विषय-वाक्य घेऊन त्याच्याबद्दलचें विवेचन जै. सू. अ. १० पा. ८ अधि. १ यामध्यें करण्यांत आलेलें आहे. या वाक्यामध्यें 'ये-यजामह' हें करावें असें एकदा सांगितलें आहे, व करूं नये असें एकदा सांगितलें आहे. तेव्हां येथें परस्परविरुद्ध असे विधि आणि निषेध एकाच वाक्यांत सांगितलेले असल्यामुळें 'ये-यजामह' याच्याबद्दल विकल्प मानावा, असें पूर्वपक्षी ह्मणतो. परंतु येथें विकल्प न मानतां पर्युदास मानावा, असें सिद्धान्ती यानें या अधिकरणामध्यें अखेरीस सिद्ध केलें आहे. पान ३३९ वरील आकृति पहा.

आतां त्यापैकीं पहिल्यानें प्रतिषेध कसा प्राप्त होतो, हें अर्थसंग्रहांतील या प्रतीकांतील 'तथा हि यद्यत्र वाक्ये' इत्यादि पदसमूहानें दाखविण्यांत येत आहे. 'यजतिषु' इत्यादि समग्र वाक्यापैकीं 'यजतिषु ये-यजामहं करोति' या प्रथमार्धामध्यें विधि सांगितलेला आहे, हें तर उघडच आहे. आतां 'नानु-याजेषु' हें जें उत्तरार्धांतील अपूर्ण वाक्य आहे, तें पूर्ण केलें असतां 'न अनुयाजेषु ये-यजामहं करोति' असें तें पूर्ण वाक्य होईल. व अशा रीतीनें आपण तें वाक्य पूर्ण केलें, ह्मणजे त्यांतून काय फलित होईल? तर अर्थातच अनुयाजांच्या ठिकाणीं 'ये-यजामह' या मंत्राचा प्रतिषेधच प्राप्त होईल. कारण, 'न अनुयाजेषु ये-यजामहं करोति' येथील 'करोति' यांतील प्रत्ययार्थाचा नञाशीं अन्वय केला, ह्मणजे अनुयाजांच्या ठिकाणीं 'ये-यजामह' या मंत्राचा उपयोग करूं नये, असा प्रतिषेधच प्राप्त होतो.

('स च प्राप्तिपूर्वक एव' इत्यादि) आतां या वाक्यापासून जर प्रतिषेध निष्पन्न होत असेल, तर प्रतिषेधाबद्दलचा नियम असा आहे कीं, जें कांहीं प्राप्त असेल, त्याचाच प्रतिषेध करण्यांत येतो. 'रात्रीं सूर्याला पाहूं नये' या वाक्यांतल्याप्रमाणें जें अप्राप्त आहे, त्याचा कोणी निषेध करीत बसत नाहीं. कारण, कोठें तरी कांहीं तरी प्रसिद्ध आहे, असें समजून त्याचा आपण निषेध करीत बसणें, हें अगदीं व्यर्थ आहे. तेव्हां प्रतिषेध हा प्राप्तिपूर्वकच असला पाहिजे, हें निश्चित आहे. 'ब्राह्मणेभ्यो दधि दीयतां, तक्रं कौण्डिण्याय' या वाक्यांतल्याप्रमाणें जें प्राप्त असेल, त्याचाच प्रतिषेध करणें संभवतें. तेव्हां आतां येथील 'ये–यजामहे' संबंधींच्या या प्रतिषेधानें जें प्रतिषिद्ध करावयाचें, अशा कोणाची प्राप्ति येथें झालेली आहे? तर 'यजतिषु ये–यजामहं करोति' या दुसऱ्या शास्त्रवचनावरून त्यांतील विधीची येथें प्राप्ति झालेली आहे, हें उघड दिसत आहे. तेव्हां आतां येथें अशी स्थिति प्राप्त झाली आहे कीं, 'यजतिषु ये–यजामहं करोति' या एका विधायक शास्त्रानें 'ये–यजामहे' करण्याविषयीं विधि सांगितला; आणि 'न अनुयाजेषु ये–यजामहं करोति' या प्रतिषेधक शास्त्रानें 'ये–यजामहे' न करण्याविषयींचा प्रतिषेध सांगितला. तेव्हां हीं दोन परस्परविरुद्ध अशीं विधायक आणि प्रतिषेधक शास्त्रें तुल्यबलत्वानें एकत्र प्राप्त झालीं असतां येथें काय करावयाचें? तर येथें एकानें दुसऱ्याचा बाध केला जातो असें न मानतां, हें करावें किंवा तें करावें असा विकल्पच मानला पाहिजे, असें पूर्वपक्षी ह्मणतो.

---

(११६) विकल्प एव न तु बाधः।

प्राप्तिमूलरागस्येव तन्मूलशास्त्रस्य शास्त्रान्तरेण बाधायोगात्। न च 'पदे जुहोति' इति विशेषशास्त्रेण 'आहवनीये जुहोति' इति शास्त्रस्य इव 'न अनुयाजेषु' इत्यनेन 'यजतिषु ये–यजामहं करोति' इत्यस्य बाधः स्यादिति वाच्यम्। परस्परनिरपेक्षयोरेव शास्त्रयोर्बाध्यबाधकभावात्। पदशास्त्रस्य हि स्वार्थविधानार्थमाहवनीयशास्त्रान-

पेक्षणान्निरपेक्षत्वम् । प्रकृते तु निषेधशास्त्रस्य प्रसक्त्यर्थं 'यजतिषु ये-यजामह'मित्यस्यापेक्षणान्न निरपेक्षत्वम् ।

पूर्वीच्या प्रतीकामध्यें परस्परविरुद्ध असे विधि आणि निषेध प्राप्त झाले असतां तेथें विकल्पच मानला पाहिजे, असें पूर्वपक्षी यानें ठरविलें आहे. पण या त्याच्या ह्मणण्यावर मध्येंच कोणी तरी एक आक्षेपक (सिद्धान्ती नव्हे) पुढीलप्रमाणें आक्षेप 'प्राप्तिमूलरागस्यैव' इत्यादि शब्दांनीं काढीत आहे. तो आक्षेपक असें ह्मणतो कीं, येथें जर एकमेकांच्या विरुद्ध अशा दोन गोष्टी प्राप्त झाल्या आहेत, तर त्या दोहोंपैकीं एका गोष्टीचा दुसऱ्या गोष्टीनें बाध केला जात आहे, असें मानावें ह्मणजे झालें. तसें तूं कां मानीत नाहींस? याप्रमाणें या आक्षेपकानें ही बाधाची कल्पना सुचविल्यावरून पूर्वपक्षी त्याला असें उत्तर देतो कीं, येथें बाध कां शक्य नाहीं, हें मी तुला सांगतों. व त्याकरितां, पूर्वपक्षी ह्मणतो कीं, 'ब्राह्मणो न हन्तव्यः' हें वाक्य आपण घेऊं. यांत 'ब्राह्मणाचा वध करूं नये' असा सामान्य उपदेश आहे. पण हा कोणाला करण्यांत येतो? जो कोणी प्रत्येक मनुष्य भेटेल, त्याला हा उपदेश करीत सुटणें व्यर्थ आहे. कारण, जो ब्राह्मणाला मारण्याविषयींची कल्पनाही कधीं मनांत आणीत नाहीं, अशा माणसाला हा उपदेश करून काय करावयाचें आहे? ह्मणून 'ब्राह्मणो न हन्तव्यः' हें जरी नित्यशास्त्र असलें, तरी जेथें ब्रह्मवधाबद्दलची प्रवृत्तिच नाहीं, तेथें 'ब्राह्मणो न हन्तव्यः' या निषेधाचीही प्रसक्ति प्राप्त होऊं शकत नाहीं. परंतु कांहीं तरी भ्रांतीच्या योगानें मनोविकार (राग) प्रक्षुब्ध होऊन कोणी एकादा मनुष्य ब्राह्मणवध कर्तव्य आहे, असें समजून तो ब्राह्मणहनन करण्याला प्रवृत्त होत असला, तर तेथें हा उपदेश योग्य होईल. ह्मणजे या ठिकाणीं काय होतें? तर 'ब्राह्मणो न हन्तव्यः' हा निषेध जेव्हां प्रवृत्त होतो, तेव्हां 'ब्राह्मणो हन्तव्यः' अशा स्वरूपाची ब्राह्मणवधाच्या संभवाची प्राप्ति आधीं उत्पन्न झालेली असते. आणि 'ब्राह्मणो हन्तव्यः' याच्या प्राप्तीचें 'मूल' कारण काय झालेलें असतें? तर कांहीं तरी भ्रांतीच्या योगानें एकाद्या माणसाचा मनोविकार (राग) प्रक्षुब्ध होऊन तो ब्राह्मणवधाला उद्युक्त झालेला असतो. ह्मणजे त्या ठिकाणीं 'ब्राह्मणो हन्तव्यः' एतद्विषयकप्राप्तिमूलभूत राग (वधाच्या प्रवृत्तीला कारणीभूत असा मनोविकार) उत्पन्न झालेला असतो. आणि हा राग, ह्मणजे मनोविकार, 'ब्राह्मणो हन्तव्यः' एतद्विषयक कांहीं तरी

भ्रान्तीमुळें उत्पन्न झालेला असल्याकारणानें त्या प्राप्तिमूल रागाचा बाध करतां येणें शक्य आहे. ह्मणजे तुझा जो मनोविकार प्रक्षुब्ध झालेला आहे, तो केवळ कांहीं तरी गैरसमजामुळें झालेला आहे, तेव्हां अशा गैरसमजाच्या आवेशामध्यें तूं ब्राह्मणाचा वध करूं नकोस, असें त्याला समजून सांगितलें असतां त्याचा जो ब्राह्मणवधविषयकप्राप्तिमूलभूत राग, ह्मणजे मनोविकार, तो बाधित होऊन बदलला जाणें शक्य आहे.

पण (तन्मूलशास्त्रस्य शास्त्रान्तरेण बाधायोगात्) तशी स्थिति प्रस्तुत ठिकाणीं कोठें शक्य आहे? येथें 'ये–यजामहे' याचा निषेध जर 'न अनुयाजेषु ये–यजामहं करोति' या एका प्रतिषेधक शास्त्रानें प्राप्त झालेला आहे, तर 'ये–यजामहे' याच्या विधानाबद्दलची प्राप्ति दुसऱ्या एका विधायक शास्त्रापासूनच झालेली आहे. आणि 'यजतिषु ये–यजामहं करोति' हें त्या विधानाच्या प्राप्तीचें मूलभूत शास्त्र (तन्मूलशास्त्र) आहे. तेव्हां येथें एका शास्त्राचा दुसऱ्या शास्त्राकडून बाध कसा व्हावयाचा?

ब्राह्मणवधाच्या प्रसंगीं 'ब्राह्मणो हन्तव्यः' ही जी प्राप्ति येत होती, तिचें मूळ कारण भ्रान्तिजनित राग हें असल्यामुळें त्या भ्रान्तिजनित रागाचा 'ब्राह्मणो न हन्तव्यः' ह्या निषेधक वाक्यानें बाध करतां येणें शक्य होतें. पण 'यजतिषु ये–यजामहं करोति' या विधीची जी येथें प्राप्ति होत आहे, त्या प्राप्तीचें मूलभूत कारण कांहीं एकादा भ्रान्तिजनित राग नाहीं कीं, ज्याचा दुसऱ्या एखाद्या निषेधकवाक्यानें बाध करतां येणें शक्य होईल. तेव्हां अशा रीतीनें या दोन अन्योन्यविरुद्ध शास्त्रांपैकीं निषेधक शास्त्रानें विधायक शास्त्राचा बाध होणें शक्य नसल्यामुळें येथें विकल्पच (Option) मानणें जरूर आहे, असें पूर्वपक्षी ह्मणतो.

('न च पदे जुहोति इति विशेषशास्त्रेण' इत्यादि). 'ब्राह्मणो न हन्तव्यः' या निषेधक वाक्यानें इतरत्र जसा बाध होऊं शकतो, तसा येथें होऊं शकत नाहीं, हें पूर्वपक्षी यानें वर सांगितल्याप्रमाणें सिद्ध केलेलें पाहून त्याचा आक्षेपक त्या पूर्वपक्ष्यावर आतां दुसराच एक आक्षेप उत्थापित करीत आहे. व त्यासाठीं तो आक्षेपक असें ह्मणतो कीं:—'ब्राह्मणो न हन्तव्यः' याप्रमाणें येथें बाध होत नसेल तर न होवो. पण दुसऱ्या एका रीतीनें येथें विधायक शास्त्राचा निषेधक शास्त्राकडून बाध होणें शक्य आहे. तो कसा? तर अ. १० पा. ८

यांतील आहवनीयबाधाविषयींच्या आठव्या अधिकरणामध्यें सामान्यशास्त्राचा विशेषशास्त्रानें बाध होतो, ह्मणून जें सांगितलें आहे, त्याप्रमाणें येथें एका शास्त्राचा दुसऱ्या शास्त्रानें बाध करावा, ह्मणजे झालें. त्या आठव्या अधिकरणामध्यें आहवनीयाचा बाध कसा केलेला आहे? तर तो येणेंप्रमाणें केलेला आहे:—

ज्योतिष्टोम यागामध्यें सोमाचें हवन करण्याकरतां प्रथमतः सोमाचें क्रयण करावयाचें असतें. व तें क्रयण कसें करावयाचें, हें 'अरुणया पिंगाक्ष्या एकहायन्या गवा सोमं क्रीणाति' या वाक्यानें (प्रकरण ३८) सांगिललेलें आहे. आतां या वाक्यांत सांगितल्याप्रमाणें सोमक्रयणाकरतां जी गाय द्यावयाची, ती चालूं लागली, ह्मणजे तिच्या प्रत्येक पावलावर पाऊल टाकीत यजमानानें सहा पावलेंपर्यंत जाऊन पुढें गाईच्या सातव्या पावलाच्या ठिकाणीं हिरण्य ठेवून त्या जागीं हवन करावें, असें 'सप्तमे पदे जुहोति' (तै. सं. काण्ड १ प्रपा. २ अनु. ५) या वाक्यानें सांगितलेलें आहे. त्याचप्रमाणें राजसूययागामध्यें 'वल्मीकवपायामुत्सृज्य जुहोति' असें सांगितलें आहे. आणि 'गार्हपत्ये पत्नीसंयाजान् जुहोति' असेंही विधान आहे. हीं विशेष विधानें झालीं. परंतु कोणतेंही हवन करावयाचें झालें, तर तें 'यदाहवनीये जुहोति' या वाक्यानें आहवनीय अग्नीमध्यें करावें, असें सामान्यतः सांगितलेलें आहे. आतां 'यदाहवनीये जुहोति' हें सामान्य शास्त्र आणि 'पदे जुहोति' हें विशेष शास्त्र अशीं दोन्ही शास्त्रें एकत्र प्राप्त झालीं असतां विशेष शास्त्र हें सामान्य शास्त्रापेक्षां प्रवळ असल्याकारणानें सामान्य शास्त्राचा विशेष शास्त्राकडून बाध केला जातो, असें या आहवनीयबाधाच्या आठव्या अधिकरणामध्यें सिद्धान्तित करण्यांत आलेलें आहे.

तेव्हां, आक्षेपक ह्मणतो कीं, हा आहवनीय बाधाचा न्याय या ठिकाणीं लागू करावा. कारण, प्रकृत स्थळींही 'यजतिषु ये–यजामहं करोति' हें सामान्य शास्त्र आहे; आणि 'नानुयाजेषु' हें विशेष शास्त्र आहे. तेव्हां येथेंही 'यजतिषु' या सामान्य शास्त्राचा 'नानुयाजेषु' या विशेष शास्त्राकडून बाध केला जाणें शक्य आहे. पान ३३९ वरील आकृति पहा.

आक्षेपकाचा हा युक्तिवाद ऐकून घेऊन त्यावर पूर्वपक्षी 'परस्परनिरपेक्षयोरेव

शास्त्रयोर्बाध्यबाधकभावात्' इत्यादि वाक्यांनीं त्याचें खंडन करीत आहे. व त्याकरतां तो असें ह्मणत आहे कीं:–सामान्य शास्त्राचा विशेष शास्त्रानें बाध होतो, हें खरें आहे; पण तो केव्हां? तर ज्याचा बाध केला जातो, तें (बाध्य असें) सामान्य शास्त्र, आणि ज्याच्याकडून बाध केला जातो तें (बाधक असें) विशेष शास्त्र, हीं दोन्ही जर एकमेकांवर अवलंबून नसतील आणि एकमेकांपासून स्वतंत्र आणि निरपेक्ष असतील, तरच त्यांतील बाध्य असें जें सामान्य वाक्य त्याचा बाधक असें जें विशेष वाक्य त्याच्याकडून बाध केला जाणें शक्य आहे. व 'पदे जुहोति' आणि 'आहवनीये जुहोति' हीं दोन्ही शास्त्रें अशीं निरपेक्ष आहेत. ह्मणजे 'पदे जुहोति' हें जें पदशास्त्र, त्यांतील विधीचा अर्थ परिपूर्णत्वानें ज्ञात होण्याकरितां त्याला आहवनीय शास्त्रावर कोणत्याही रीतीनें अवलंबून राहण्याचें कारण पडत नाहीं. ह्मणून आपल्या स्वतःच्या निरपेक्षत्वामुळें 'पदे जुहोति' हें विशेष शास्त्र 'आहवनीये जुहोति' या सामान्य शास्त्रापेक्षां प्रबळ आहे. आणि ह्मणून हें पदशास्त्र त्या आहवनीय शास्त्राचा बाध करूं शकतें, हें ठीक आहे.

परंतु 'प्रकृते तु निषेधशास्त्रस्य' इत्यादि वाक्यानें पूर्वपक्षी येथें असें ह्मणतो कीं:—प्रस्तुतच्या 'ये–यजामहे' या संबंधींच्या उदाहरणामध्यें वरच्यासारखी स्थिति नाहीं. कारण, वरील बाधक असें जें पदशास्त्र त्याच्यामध्यें जसें निरपेक्षत्व आहे, तसें प्रकृतस्थळींच्या बाधक शास्त्रामध्यें नाहीं. येथें 'नानुयाजेषु' हें विशेषशास्त्र असल्यामुळें बाधक आहे. आणि 'यजतिषु' हें सामान्य शास्त्र असल्यामुळें तें बाध्य होऊं लागेल, हें खरें. पण त्या पदशास्त्राप्रमाणें 'नानुयाजेषु' हें शास्त्र स्वार्थविधानाच्या बाबतींत निरपेक्ष कोठें आहे? कारण, 'नानुयाजेषु' यांत कोणत्या अर्थाचें विधान केलेलें आहे, हें समजण्याकरतां त्याला 'यजतिषु ये–यजामहं करोति' या शास्त्राची अपेक्षा लागते. कारण, 'यजतिषु' इत्यादि वाक्यांतील 'ये–यजामहं करोति' हे शब्द पुढें अध्याहृत घ्यावे, तेव्हां 'नानुयाजेषु ये–यजामहं करोति' हें वाक्य परिपूर्ण होतें. तेव्हां आपल्यामध्यें कोणत्या अर्थाचें विधान केलेलें आहे, याची परिपूर्णता होण्याकरतां ज्याला दुसऱ्यावर अवलंबून रहावें लागतें, तें शास्त्र निरपेक्ष कोठून असणार? तर तें सापेक्षच होय. दुसऱ्या वाक्यामधून 'ये–यजामहं करोति' हे जे शब्द 'नानुयाजेषु' हें सापेक्ष वाक्य घेतें, त्या शब्दांवर मुळीं त्याची उपजी-

विका होते. म्हणून 'नानुयाजेषु' हें उपजीवक शास्त्र होय. आणि तें शास्त्र 'यजतिषु' याच्यावर आपली उपजीविका करतें, म्हणून 'यजतिषु' हें अर्थातच उपजीव्य होय. आणि जें उपजीव्य असतें, तें प्रबळ असणार, हें उघडच आहे. तेव्हां 'नानुयाजेषु' हें जें 'निषेधक शास्त्र' (बाधक) तें विशेष शास्त्र या दृष्टीनें जरी प्रबळ होत असलें, तरी 'यजतिषु' हें जें निषेध्य (बाध्य) शास्त्र त्या शास्त्राचा निषेध करण्याला 'नानुयाजेषु' हें शास्त्र जेव्हां प्रवृत्त (प्रसक्त) होऊं लागतें, तेव्हां त्यासाठीं (निषेध्यप्रसक्त्यर्थम्) त्याला 'यजतिषु ये-यजामहे करोति' या वाक्यावर अवलंबून रहावें लागत असल्यामुळें तें दुर्बल ठरतें; आणि 'यजतिषु' हें वाक्य प्रबळ ठरतें. तेव्हां सापेक्षत्वानें आणि उपजीवकत्वानें दुर्बल ठरलेल्या 'नानुयाजेषु' या वाक्यानें निरपेक्षत्वामुळें आणि उपजीव्यत्वामुळें प्रबळ ठरलेल्या अशा 'यजतिषु' या वाक्याचा बाध कसा केला जाईल ? तेव्हां सामान्यविशेषशास्त्राच्या द्वारानेंही येथें बाध उपपन्न होत नाहीं, असें सिद्ध करून पूर्वपक्षी यानें आपल्यावरील आक्षेपकाचें खंडन केलें आहे.

'यजतिषु' आणि 'नानुयाजेषु' यांचे वरील वादविवादामध्यें जे अनेक निरनिराळ्या प्रकारचे अन्योन्यसंबंध आलेले आहेत, ते पुढील मांडणीवरून जास्त लक्षांत ठसण्यासारखे आहेत.

	यजतिषु	नानुयाजेषु
सामान्य-विशेष-भावाच्या दृष्टीनें	निषेध्य	निषेधक
	सामान्य	विशेष
	बाध्य	बाधक
	दुर्बल	प्रबल

निरपेक्षत्वाच्या दृष्टीनें	निरपेक्ष	सापेक्ष
	उपजीव्य	उपजीवक
	प्रबळ	दुर्बल

---

(११७) बाधायोगोपसंहारः ।

तस्माच्छास्त्रविहितस्य शास्त्रान्तरेण प्रतिषेधे विकल्प एव। स च न युक्तः । विकल्पे शास्त्रस्य पाक्षिकाप्रामाण्यापातात् । न ह्यनुयाजेषु ये-यजामहमित्यस्यानुष्ठाने नानुयाजेषु इत्यस्य प्रामाण्यं संभवति । व्रीहियागानुष्ठाने यवशास्त्रस्येव । द्विरदृष्टकल्पना च स्यात् । विधिप्रतिषेधयोरपि पुरुषार्थत्वात् । अतो नात्र प्रतिषेधस्याश्रयणम् । किंतु नञोऽनुयाजसंबंधमाश्रित्य पर्युदासस्यैव ।

येथपर्यंत 'यजतिषु' आणि 'नानुयाजेषु' अशीं दोन परस्परविरुद्ध शास्त्रें प्राप्त झालीं असतां त्यांतील एका शास्त्राचा दुसऱ्या शास्त्रानें बाध केला जाईल किंवा नाहीं, याच्याबद्दल विचार करून पाहण्यांत आला. परंतु त्यांत बाध होणें शक्य नाहीं, असाच निर्णय वरील वादविवादावरून निश्चित झाला आहे. ह्मणून आतां पूर्वपक्षी येथें असें ह्मणतो कीं, (तस्माच्छास्त्रविहितस्य शास्त्रान्तरेण प्रतिषेधे विकल्प एव) येथील 'यजतिषु' या विधायक शास्त्राचा 'नानुयाजेषु' या निषेधक शास्त्रानें प्रतिषेध केला असतां त्यांतील एका शास्त्राचा जर दुसऱ्या शास्त्राकडून अत्यंत बाध होऊं शकत नाहीं, तर तेथें पाक्षिक बाध, ह्मणजे विकल्प, मानण्याशिवाय दुसरें गत्यंतर नाहीं. या दोन शास्त्रांपैकीं एकाचा जर दुसऱ्यानें बाध होऊं शकत नाहीं, तर तीं दोन्हीही शास्त्रें प्रमाणभूतच आहेत, असेंच प्राप्त होतें. व तीं जर प्रमाणभूत आहेत, तर त्यांच्या प्रामाण्याला वैयर्थ्य न येण्यासाठीं काय करावयाला पाहिजे ? तर एकदा एका पक्षाचें प्रामाण्य मानावें, आणि एकदा दुसऱ्या पक्षाचें प्रामाण्य मानावें, ह्मणजे कांहीं अडचण येणार नाहीं. व अशी जी पाक्षिक व्यवस्था, तिलाच विकल्प असें ह्मणतात.

उत्तरपक्ष.

अशा रीतीनें पूर्वपक्षी यानें येथें विकल्प मानण्याविषयीं आपला पूर्वपक्ष प्रस्थापित केला असतां त्यावर 'स च न युक्तः' इत्यादि वाक्यांनीं सिद्धान्ती असें उत्तर देत आहे कीं:—येथें विकल्प मानणें हें योग्य होणार नाहीं. कारण,

विकल्प मानला असतां काय होतें ? तर या दोहोंपैकीं प्रत्येक शास्त्रावर पाक्षिक अप्रामाण्य प्राप्त होऊं लागतें. कारण, उदाहरणार्थ, आपण अशी कल्पना करूं कीं, 'यजतिषु ये–यजामहं करोति' हेंच शास्त्र खरें आहे. तेव्हां या खऱ्या मानलेल्या शास्त्राप्रमाणें आपण जेव्हां अनुयाजांच्या ठिकाणीं देखील 'ये–यजामह' याचें अनुष्ठान करूं लागूं, तेव्हां 'न अनुयाजेषु ये–यजामहं करोति' या शास्त्राला अप्रामाण्य आल्यावांचून कसें राहील ? आणि ही स्थिति कोणासारखी होत आहे ? तर जै. सू. अ. १२ पा. ३ अधि. ४ यामध्यें व्रीहि आणि यव यांचा विकल्प सांगितलेला असल्यामुळें त्या व्रीहियवांच्यासारखी येथें स्थिति उत्पन्न होऊं लागणार आहे. व्रीहि आणि यव या दोघांचेंही वरील अधिकरणाप्रमाणें प्रामाण्य मानण्यांत आलेलें असल्यामुळें व्रीहिशास्त्राप्रमाणें अनुष्ठान करावयाला जावें, तर इकडे यवशास्त्राला अप्रामाण्य येतें; आणि यवशास्त्राप्रमाणें अनुष्ठान करावयाला जावें, तर तिकडे व्रीहिशास्त्राला अप्रामाण्य येतें. अशा रीतीनें या विकल्पापासून एकंदर आठ दोष उत्पन्न होतात. हें विकल्पाचें अष्टदोषदुष्टत्व पूर्वी (पान ६० पहा.) वाक्यभेददोषाच्या प्रकरणामध्यें सांगितलेलें आहे. तसेच अष्टदोष विकल्पामुळें येथेंही उत्पन्न होऊं लागतील. ह्मणून या अष्टदोषदुष्टत्वामुळें येथें विकल्प मानणें युक्त नाहीं, असें सिद्धान्ती याचें ह्मणणें आहे.

याशिवाय, सिद्धान्ती ह्मणतो कीं, आणखीही एका कारणासाठीं येथें विकल्प मानणें योग्य नाहीं. तें कारण असें कीं, (द्विरदृष्टकल्पना च स्यात्) येथें जर विकल्प मानला, तर त्या विकल्पांतील दोन पक्षांच्या अनुरोधानें दोन निरनिराळ्या अदृष्ट फलांचीही कल्पना करावी लागेल. कारण, या विकल्पांतील 'यजतिषु' हा विधि आणि 'नानुयाजेषु' हा प्रतिषेध या दोघांपासूनही यागोपकाराच्या द्वारानें कांहीं तरी पुरुषोपकार होईलच. (आपदेवीमध्यें 'द्विरदृष्टकल्पना च स्यात्' हें दूषण मात्र दिलेलें आहे. पण 'विधिप्रतिषेधयोः पुरुषार्थत्वात्' हा असंबद्ध हेतु मुळींच दिलेला नाहीं. हा 'पुरुषार्थत्वा'च्या हेतूचा पाठ येथें कसा आला आहे हें समजणें कठिण आहे.) तेव्हां विकल्पांतील एकपक्षीं विधीचें प्रामाण्य मानलें, ह्मणजे 'ये–यजामह' याचें अनुष्ठान करण्यापासून उपकार होईल, असें मानावें लागेल; व 'नानुयाजेषु' या निषेधपक्षीं ये–यजामहाच्या अननुष्ठानापासूनही कांहीं तरी उपकार होईल,

असें मानावें लागेल. व तेणेंकरून या अशा दोन अदृष्ट कल्पनांचें गौरव प्राप्त होऊं लागेल. तेव्हां हा गौरवाचा दोष टाळण्यासाठींही विकल्प न मानणें हेंच योग्य आहे. पान ३३९ वरील आकृति पहा.

तेव्हां आतां विकल्प मानण्यामध्यें जर अशा अडचणी उत्पन्न होत आहेत, तर मग तो विकल्प कसा टाळतां येईल ? तर तो विकल्प ज्याच्यामुळें मानावा लागला आहे, तो टाळला तर त्याच्यामुळें मानावा लागणारा विकल्पही टळूं शकेल. मग आतां तो विकल्प कोणामुळें मानावा लागत आहे ? तर प्रतिषेधामुळें. 'नानुयाजेषु ये–यजामहं करोति' या वाक्यामध्यें 'करोति' या क्रियेचा नञाशीं अन्वय करून त्या वाक्याचा प्रतिषेधात्मक अर्थ पूर्वपक्षी यानें पूर्वी केलेला आहे. तेव्हां तो प्रतिषेधात्मक अर्थ वदलल्यावांचून ही विकल्पप्रसक्तीची अडचण आपल्याला दूर करतां यावयाची नाहीं. मग तो प्रतिषेधात्मक अर्थ जो पूर्वी लाविला आहे, तो कसा वदलावयाचा ? तर त्याच्याकरितां सिद्धान्ती असें सांगत आहे कीः—'नानुयाजेषु ये–यजामहं करोति' याचा (नात्र प्रतिषेधस्याश्रयणम्, किंतु नञोऽनुयाजसंवंधमाश्रित्य पर्युदासस्यैव आश्रयणम्) अर्थ करतांना प्रतिषेधाचें जें आश्रयण केलें गेलेलें आहे, तें न करतां पर्युदासाचें आश्रयण केलें, ह्मणजे या सगळ्या अडचणी नाहींशा होतील. तें कसें करावयाचें ? तर 'नानुयाजेषु ये–यजामहं करोति' याचा प्रतिषेधात्मक अर्थ करतांना तुह्मी पहिल्यानें 'करोति' चा नञाशीं अन्वय केलेला आहे. तसा अन्वय केला असतां जो अर्थ होतो, त्यापासून विकल्पासारख्या अडचणी उत्पन्न होतात. तेव्हां त्या टाळण्यासाठीं आतां तुह्मी असें करा कीं, त्या नञाला त्या 'करोति'पासून तुह्मी काढून घ्या; आणि त्याचा 'अनुयाजेषु' या शब्दाशीं अन्वय करा. ह्मणजे काय होईल? तर असें केल्यानें तेथें 'प्रतिषेधा (Negation) च्या ऐवजीं मग पर्युदास (Exception) उत्पन्न होऊं लागेल. व हीच गोष्ट पुढील दोन वार्तिकांमध्यें सांगिलेली आहे.

'पर्युदासः स विज्ञेयो यत्र पूर्वपदेन नञ्' ।
'प्रतिषेधः स विज्ञेयो यत्रोत्तरपदेन नञ्' ।
नामधात्वर्थयोगी तु नैव नञ् प्रतिषेधकः ।
वदत्यब्राह्मणाधर्मावन्यमात्रविरोधिनौ ॥ इति ।

आपण कसा अन्वय केला असतां कसा अर्थ बदलतो, हें पुढें दाखविलें आहे.

अन्वय	अर्थ
न+करोति	प्रतिषेध (Negation)
न+अनुयाजेषु	पर्युदास (Exception)

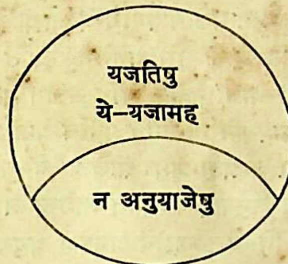
---

(११८) वाक्यार्थबोधः ।

इत्थं चानुयाजव्यतिरिक्तेषु यजतिषु ये–यजामह इति मंत्रं कुर्यादिति वाक्यार्थबोधः। नञोऽनुयाजव्यतिरिक्ते लाक्षणिकत्वात् । एवं च न विकल्पः । अत्र च वाक्ये ये–यजामह इति न विधीयते। यजतिषु ये–यजामहमित्यनेनैव प्राप्तत्वात् । किं तु सामान्यशास्त्रप्राप्त–येयजामह इत्यनुवादेन तस्यानुयाजव्यतिरिक्तविषयकत्वं विधीयते । यद्यजतिषु ये–यजामहं करोति तदनुयाजव्यतिरिक्तेष्विति ।

आतां 'अनुयाजेषु' याचा नञाशीं अन्वय केला, ह्मणजे पर्युदास हा अर्थ कसा उत्पन्न होतो? तर असा अन्वय केला ह्मणजे 'नानुयाजेषु ये–यजामहं करोति' असें वाक्य होतें. व असें वाक्य झालें ह्मणजे त्याचा अर्थ काय होतो? तर 'नानुयाजेषु' ह्मणजे 'अनुयाजव्यतिरिक्तेषु यजतिषु ये–यजामह इति मंत्रं कुर्यात्' असा अर्थ होतो. आतां 'नानुयाजेषु' या पदाचा 'अनुयाजव्यतिरिक्तेषु' असा जो येथें अर्थ करण्यांत आला आहे, तो 'नञ्' या शब्दाची 'अनुयाजव्यतिरिक्त' याच्या ठिकाणीं लक्षणा करून करण्यांत आला आहे. कारण 'न' याचा 'अनुयाजेषु' याच्याशीं अन्वय झाला असतां त्याचा अर्थ काय होणार? तर अर्थातच अनुयाजत्वाभाव असा त्याचा अर्थ होणार. आतां हा अनुयाजत्वाभाव कोठें राहतो? तर अर्थातच अनुयाजव्यतिरिक्त अशा सर्व ठिकाणीं तो राहतो. ह्मणून अशा रीतीनें शक्यार्थाशीं संबद्ध असलेला असा जो अनुयाजव्यतिरिक्तत्व हा अर्थ, तो लक्षणेनें येथें घेतलेला आहे (नञोऽनुयाज व्यतिरिक्ते लाक्षणिकत्वात्).

(एवं च न विकल्पः). आतां असा हा पर्युदासात्मक अर्थ केला, म्हणजे विकल्पाचा संबंध कसा येत नाहीं, हें आपण पाहूं. हें पर्युदासात्मक वाक्य आतां कसें झालें आहे? तर 'अनुयाजव्यतिरिक्तेषु यजतिषु ये-यजामहं करोति' असें तें झालेलें आहे. तेव्हां आतां यामध्यें विकल्पाचा संबंध कोठेंच येऊं शकत नाहीं. विकल्प कोठें येईल? तर ये-यजामहाचें अनुष्ठान करावें असें एक विधि सांगतो, आणि करूं नये असें दुसरा निषेध सांगतो, असें असेल, तेथें विकल्प येईल. पण आतां 'अनुयाजव्यतिरिक्तेषु यजतिषु ये-यजामहं करोति' येथें तसा परस्परविरोध मुळीं उत्पन्नच होत नाहीं. कारण, अनुयाजांच्या ठिकाणीं या वाक्याप्रमाणें ये-यजामहाचें अनुष्ठान करावयालाही सांगितलेलें नाहीं, किंवा त्याचा प्रतिषेधही केलेला नाहीं. त्यामुळें येथें विकल्प मुळींच संभवूं शकत नाहीं. ही गोष्ट पुढील दोन वर्तुळांच्या आकृतीवरून चांगली लक्षांत येईल.

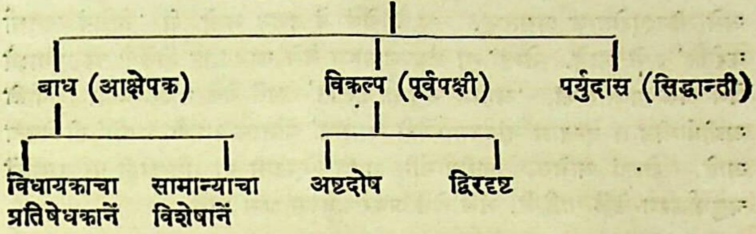


येथील या दोन वर्तुळांपैकीं मोठें वर्तुळ हा 'यजतिषु' याचा प्रांत आहे. व त्यापैकींच लहान वर्तुळ हा 'अनुयाजेषु' याचा प्रांत आहे. आतां या पर्युदासात्मक वाक्यानें 'ये-यजामहा' संबंधानें (१) 'यजतिषु' च्या बाबतींत काय सांगितलें आहे? तर मोठ्या वर्तुळांतील 'यजतिषु' चा अनुयाजांनीं न व्यापलेला असा जेवढा प्रांत आहे, त्या प्रांतामध्येंच फक्त 'ये-यजामह' याचें अनुष्ठान व्हावें. व तो भाग खेरीजकरून लहान वर्तुळांतील अनुयाजांच्या प्रांतांत 'ये-यजामह' याचें अनुष्ठान होऊं नये, असें सांगितलें आहे. (२) आतां अनुयाजांच्या बाबतींत 'ये-यजामह' याचें अनुष्ठान करावें (विधि) किंवा करूं नये (निषेध), याच्या संबंधानें या वाक्यांत काय सांगितलें आहे? तर अनुयाजांच्या धाकट्या वर्तुळाच्या प्रांतांत 'ये-यजामह' करावें, असा विधिही सांगितलेला नाहीं, किंवा न करावें, असा निषेधही प्रत्यक्ष सांगितलेला नाहीं. म्हणून येथें विकल्प होण्याचा संभवच मुळीं येत नाहीं.

यावर वाक्यभेदाचा दोष येत नाहीं.

आतां हा जो पर्युदासात्मक अर्थ केलेला आहे, त्याच्यावर वाक्यभेदाचा दोष येतो, असें पूर्वपक्ष्याचें आणखी एक ह्मणणें आहे. तो ह्मणतो कीं, 'अनुयाजव्यतिरिक्तेषु यजतिषु ये–यजामहं करोति' असा आतां तुमचा वाक्यार्थ झालेला आहे. पण या एकाच वाक्यांत तुह्मी दोन विधानें एकाच वेळीं करूं पहात आहां. तीं दोन विधानें कोणतीं? तर 'ये–यजामह' याचें अनुष्ठान करावें, हा एक विधि तुह्मी सांगत आहां. आणि तें अनुष्ठान अनुयाजव्यतिरिक्त अशा ठिकाणीं करावें, असा दुसरा विधि तुह्मी त्याच्याच बरोबर सांगत आहां. तेव्हां एका वाक्यानें तुह्मी असे हे दोन विधि सांगतां, हा स्पष्ट रीतीनें वाक्यभेद आहे. परंतु 'अत्र च वाक्ये ये-यजामह इति न विधीयते' इत्यादि वाक्यांनीं सिद्धान्ती त्याला असें समजावून सांगत आहे कीं, तूं ह्मणतोस तसें आह्मी करीत नाहीं. या प्रस्तुतच्या पर्युदासात्मक वाक्यामध्यें आह्मी ये–यजामह याच्या अनुष्ठानाचा विधि सांगत आहों, हें जें तुझें ह्मणणें आहे, तें बरोबर नाहीं. आह्मी या वाक्यानें 'ये–यजामह' याचा नवीन विधि सांगत नाहीं. कारण, 'यजतिषु ये–यजामहं करोति' या वाक्यानें तो विधि पूर्वींच प्राप्त झालेला आहे. तेव्हां त्या 'यजतिषु' या सामान्य शास्त्रानें प्राप्त झालेला ये–यजामह याच्या संबंधाचा जो विधि त्याचा येथें फक्त अनुवाद करण्यांत आलेला आहे; आणि अशा रीतीनें त्याचा अनुवाद करून त्या 'ये–यजामहा'चें अनुष्ठान अनुयाजव्यतिरिक्त ठिकाणींच मात्र करावें, एवढाच काय तो नवीन एकच विधि आह्मी या ठिकाणीं सांगत आहों. तो कसा सांगत आहों? तर 'ये–यजामह' या मंत्राचें 'यजतिषु' येथें जें अनुष्ठान करावयाचें, तें अनुयाजव्यतिरिक्त अशा ठिकाणीं करावयाचें, असें आह्मी सांगत आहों. (तस्माद् विधिरेव पर्युदस्तानुयाजकः–भाष्य). आणि असें आह्मी सांगत असल्यामुळें यांत वाक्यभेदाचा दोष आमच्यावर येऊं शकत नाहीं.

अशा रीतीनें या पर्युदासपक्षावर कोणताही दोष येऊं शकत नसल्यामुळें जेव्हां विकल्पप्रसक्ति प्राप्त होईल, त्या वेळीं तेथें पर्युदासाचें आश्रयण करावें, असें जें पूर्वीं सांगण्यांत आलेलें आहे, तें योग्य आहे, हें सिद्ध होतें. ११५ ते ११८ या चार प्रकरणांत वादाचे कोणते मुद्दे उपस्थित करण्यांत आले आणि त्यांतून कोणता सिद्धान्त अखेरीस प्रस्थापित झाला, हें पुढील आकृतींत थोडक्यांत देण्यांत दाखविलें आहे.



(११९) पर्युदासोपसंहारयोर्भेदवर्णनम् ।

नन्वेवं सामान्यशास्त्रप्राप्तस्य विशेषे संकोचनरूपादुपसंहारात्पर्युदासस्य भेदो न स्यात् इति चेत् न । उपसंहारो हि तन्मात्रसंकोचार्थः । यथा 'पुरोडाशं चतुर्धा करोती'ति सामान्यप्राप्तचतुर्धाकरणम् 'आग्नेयं चतुर्धा करोती'ति विशेषादाग्नेयपुरोडाशमात्रे संकोच्यते । पर्युदासस्तु तदन्यमात्रसंकोचार्थ इति ततो भेदः ।

येथपर्यंत निषेधाचा बाधक, ह्मणजे निषेधाचा अपवाद, जो पर्युदास, तो दोन प्रकारांनीं कसा प्राप्त होतो, हें सांगितलें. या विवेचनावरून पर्युदासाचें काय स्वरूप असतें, तें लक्षांत येतें. त्या पर्युदासाचें स्वरूप समजल्यानंतर पर्युदासासारखाच भासणारा असा दुसरा एक जो उपसंहार, त्याच्यापासून पर्युदास हा कसा भिन्न असतो, हें या प्रतीकामध्यें दाखवून देण्यांत येत आहे. तो भेद समजण्याकरितां आपण प्रथमतः मीमांसासूत्र अ. ३ पाद १ अधि. १५ याच्याकडे वळूं. ह्मणजे त्यापासून आधीं उपसंहार ह्मणजे काय, हें आपल्या लक्षांत येईल.

या उपरिनिर्दिष्ट अधिकरणामध्यें 'आग्नेयं चतुर्धा करोति' हें विषयवाक्य घेण्यांत आलेलें आहे. दर्शपूर्णमासामध्यें स्विष्टकृत् याग झाल्यानंतर जो पुरोडाश राहील, त्याचे चार भाग करून चार ऋत्विजांना द्यावयाचे, असा येथें प्रसंग

आहे. आतां दर्शपूर्णमासाच्या प्रकरणामध्यें आग्नेय, अग्नीषोमीय आणि ऐन्द्राग्न असे तीन पुरोडाश असतात. आणि येथें जें वचन आहे, तें 'आग्नेयं चतुर्धा करोति' असें आहे. तेव्हां या प्रकरणावरून येथें काय प्राप्त होतें? तर पूर्वपक्षी येथें असें ह्मणतो कीं, 'आग्नेयं चतुर्धा करोति' असें येथें वचन आहे. आणि अग्नीषोमीय व ऐन्द्राग्न यांच्यामध्येंही 'आग्नेय' यांतल्याप्रमाणें 'अग्नि' ही देवता आहे. तेव्हां आग्नेय, अग्नीषोमीय आणि ऐन्द्राग्न या तिन्हीही पुरोडाशांचें चतुर्धाकरण केलें पाहिजे, असें येथें प्रकरणावरून प्राप्त होतें.

पण याच्यावर सिद्धान्ती असें ह्मणतो कीं, असें केलें तर तें बरोबर होणार नाहीं. कारण, 'आग्नेयं चतुर्धा करोति' यामध्यें 'आग्नेय' येथें जो तद्धित प्रत्यय केलेला आहे, तो केवळ एकट्याच अग्नि या देवतेवरून केलेला आहे. आणि अग्नीषोमीय व ऐन्द्राग्न हे पुरोडाश द्विदैवत्य आहेत. ह्मणून 'आग्नेयं चतुर्धा करोति' या वाक्यांतील अग्निदेवतारूपी लिंगाच्या सामर्थ्यावरून असाच निर्णय निष्पन्न होतो कीं, अग्नीषोमीय आणि ऐन्द्राग्न या देवतांच्या पुरोडाशांचें चतुर्धाकरण न करतां फक्त आग्नेय पुरोडाशाचेंच चतुर्धाकरण केलें पाहिजे.

या वर दिलेल्या अधिकरणाला भाट्टदीपिकेमध्यें 'उपसंहाराधिकरण' असेंच नांव दिलेलें आहे. आतां हा उपसंहार ह्मणजे काय? तर 'सामान्यप्राप्तस्य विशेषमात्रे संकोचः उपसंहारः' असें उपसंहाराचें लक्षण देण्यांत येतें. आतां हें लक्षण प्रस्तुत अधिकरणांतील उदाहरणाच्या ठिकाणीं कसें लागू पडतें? तर येथें सामान्यत्वानें सगळ्या पुरोडाशांचें चतुर्धाकरण प्राप्त झालें असतां 'आग्नेयं चतुर्धा करोति' या वाक्यानें त्या सामान्यप्राप्तीचा आग्नेयपुरोडाश या विशेष-स्थलामध्यें संकोच करण्यांत आलेला आहे. तेव्हां येथें सामान्यत्वानें प्राप्त झालेल्या विधीचा विशेष ठिकाणीं संकोच करण्यांत आलेला असल्यामुळें हें उपसंहाराचें उदाहरण होय.

वर मूळ संस्कृत ग्रंथामध्यें 'उपसंहारो हि तन्मात्रसंकोचार्थः' असें उपसंहाराचें लक्षण थोडक्यांत दिलेलें आहे. या लक्षणामध्यें त्याच्या मागील वाक्यांत (सामान्यशास्त्रप्राप्तस्य विशेषे संकोचनरूपादुपसंहारात्) येथें 'विशेष' हा जो शब्द आलेला आहे, त्याला अनुलक्षून 'तत्' हें सर्वनाम घातलेलें आहे. तेव्हां 'तन्मात्रसंकोचः' ह्मणजे 'विशेषमात्रसंकोचः' असा अर्थ होतो. आणि

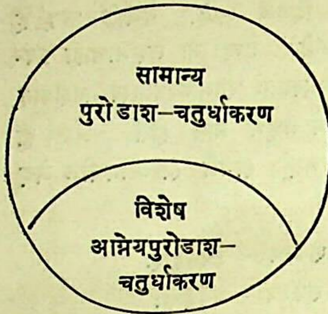
यामध्यें बाकीच्या जरूर त्या शब्दांची भर घातली ह्मणजे 'सामान्यप्राप्तस्य विशेषमात्रे संकोचः उपसंहारः' असें उपसंहाराचें संपूर्ण लक्षण बनतें. आतां 'तन्मात्रसंकोचः' हें मूळांत जसें उपसंहाराचें लक्षण दिलें आहे, त्याचप्रमाणें 'तदन्यमात्रसंकोचः' असें पर्युदासाचें लक्षण दिलेलें आहे. येथेंही 'तत्' हें सर्वनाम 'विशेष' याच्याकरितांच घातलेलें आहे. तेव्हां या लक्षणाचाही उपसंहाराच्या लक्षणाप्रमाणें आपण विस्तार केला असतां 'सामान्यप्राप्तस्य विशेषात् अन्यमात्रे संकोचः पर्युदासः' असें पर्युदासाचें लक्षण प्राप्त होतें. आतां हीं दोन्ही लक्षणें आपण एकमेकांच्या जवळ मांडूं, ह्मणजे त्यांच्यामधील भेद आपल्या लक्षांत येईल.

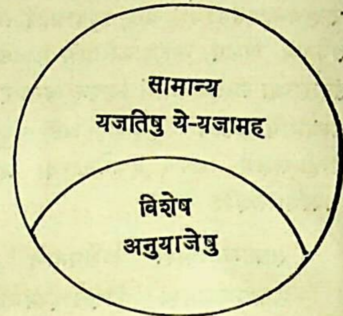
सामान्यप्राप्तस्य विशेषमात्रे संकोचः—उपसंहारः

सामान्यप्राप्तस्य विशेषादन्यमात्रे संकोचः—पर्युदासः

वरील मांडणीवरून तुलना केली असतां उपसंहारामध्यें विशेषाच्या ठिकाणीं संकोच, आणि पर्युदासामध्यें विशेषाखेरीज अन्य ठिकाणीं संकोच, हा दोहोंमधील फरक मुख्यत्वेंकरून दिसून येतो. ह्मणजे उपसंहारामध्यें सामान्य हें विशेषाच्या घरांत जाऊन राहतें आणि पर्युदासामध्यें सामान्य हें विशेषाचें घर टाळून बाकी राहिलेल्या आपल्याच घरामध्यें राहतें, असा या दोघांमधील फरक आहे. व हा फरक उपसंहार आणि पर्युदास या शब्दांच्या अर्थावरूनही लक्षांत येण्यासारखा आहे. उपसंहार ह्मणजे आपल्याजवळ गोळा करणें, आणि पर्युदास (परि+उद्+अस्) ह्मणजे आपल्यामधून बाहेर फेंकून देणें. तेव्हां या शब्दांच्या अर्थाप्रमाणें उपसंहार काय करतो, तर सामान्याला विशेषामध्यें गोळा करून आणतो; आणि पर्युदास काय करतो, तर सामान्याला विशेषामधून बाहेर फेंकून देतो. ह्याच अर्थ संस्कृतामध्यें दिलेल्या दुसऱ्या एका लक्षणांत 'स्वमात्रे व्यवस्थापनं उपसंहारः' 'स्वेतरस्मिन् व्यवस्थापनं पर्युदासः' या शब्दांनीं सांगण्यांत आलेला आहे. याशिवाय येथें आणखी हाही एक भेद लक्ष्यांत ठेवण्यासारखा आहे कीं, पर्युदासांतील वाक्य हें नञ्घटित असतें, परंतु उपसंहार हा नञ्घटित वाक्यानें व्यक्त केला न जातां त्यांतील संकोचक अशा शब्दांनीं उपसंहाराचा अर्थ प्रकट केला जातो. या निरनिराळ्या रीतीनें केलेल्या स्पष्टीकरणावरून उपसंहार आणि पर्युदास यांच्यामध्यें काय भेद आहे,

आणि यांची क्रिया एकमेकांच्या अगदीं उलट कशी आहे, हें लक्षांत येईल. व त्याला पुढील आकृतीनेंही पुष्कळ मदत होईल. ती आकृति येणेंप्रमाणें:—





---

(१२०) विकल्पप्रसक्तौ अपि प्रतिषेधाश्रयणम् ।

कुत्रचिद्विकल्पप्रसक्तावप्यनन्यगत्या प्रतिषेधाश्रयणम् । यथा 'नातिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' इत्यादौ । अत्र हि 'अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णाती'ति शास्त्रप्राप्तषोडशिग्रहणस्य निषेधाद्विकल्पप्रसक्तावपि न पर्युदासाश्रयणम् । असंभवात् । तथा हि यद्यत्र षोडशिपदार्थेन नञर्थान्वयस्तदातिरात्रे षोडशिव्यतिरिक्तं गृह्णातीति वाक्यार्थबोधः स्यात् । स च न संभवति । अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णातीति प्रत्यक्षविधिविरोधात् । यदि चातिरात्रेण पदार्थेनान्वयस्तदातिरात्रव्यतिरिक्ते षोडशिनं गृह्णातीति वाक्यार्थबोधः स्यात् । सोऽपि न संभवति । तद्विधिविरोधात् । अतोऽत्रानन्यगत्या शास्त्रप्राप्तषोडशिग्रहणस्यैव निषेधः । न च विकल्पप्रसक्तिः । तस्याप्यपेक्षणीयत्वात् ।

पूर्वी दोन कारणांनीं उत्पन्न होणारा पर्युदास सांगून झाल्यानंतर तो पर्युदास आणि उपसंहार हे दोन्ही एकच आहेत, किंवा भिन्न आहेत, अशी एक शंका मध्येंच उपस्थित झाली होती. तेव्हां पर्युदास आणि उपसंहार हे एकमेकां-पासून अगदीं भिन्न आहेत, हें मागील प्रतीकामध्यें दाखवून देणें प्राप्त झालें होतें. त्या मध्यंतरींच्या शंकेचें आतां येणेंप्रमाणें निवारण झाल्यानंतर फिरून प्रतिषेध आणि पर्युदास यांच्या विषयींचा विचार येथून पुढें चालवि-ण्यांत येत आहे.

या निषेधाच्या प्रकरणामध्यें प्रथमतः निषेधाचें निरूपण (१०९ ते १११) करण्यांत आलें. त्यानंतर त्या निषेधाचा बाध करणारीं अशीं दोन कारणें (११२) सांगून तीं कारणें प्राप्त झालीं असतां निषेधाच्या ऐवजीं पर्युदास होतो, असें सांगितलें. निषेधाचा बाध करणारीं जीं दोन कारणें सांगितलीं आहेत, त्यांपैकीं दुसरें कारण असें सांगितलेलें आहे कीं, विधायक आणि प्रतिषेधक अशीं दोन परस्परविरुद्ध शास्त्रें एकत्र आलीं, तर तेथें अष्टदोषदुष्ट असा विकल्प न मानितां पर्युदास मानावा. परंतु निषेधाचा पर्युदास हा जो अपवाद वरील उदाहरणांत सांगण्यांत आला आहे, त्याचा प्रतिप्रसव, ह्मणजे त्या अपवादाचा अपवाद, येथें या प्रतीकामध्यें सांगण्यांत येत आहे. प्रतिषेधामुळें विकल्पप्र-सक्ति प्राप्त होत असली, तर ती टाळण्याकरितां पर्युदास मानावा, असें जें पूर्वी सांगितलें, त्याच्या उलट आतां येथें असें सांगण्यांत येत आहे कीं, कांहीं कांहीं ठिकाणीं विकल्प प्राप्त झाला असतां तेथें पर्युदास मानतां येत नसल्याकारणानें अशा स्थळीं प्रतिषेधाचाच आश्रय करणें नाइलाजास्तव जरूर होतें (कुत्रचिद्वि-कल्पप्रसक्तावप्यनन्यगत्या प्रतिषेधाश्रयणम्).

व याच्याकरितां 'नातिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' हें वाक्य उदाहरण ह्मणून देण्यांत आलेलें आहे. तै. सं. काण्ड ७ प्रपा. ४ अनु. १० यामध्यें अग्निष्टोम, उक्थ्य, षोडशि, आणि अतिरात्र, अशा ज्योतिष्टोमाच्या चार संस्था सांगितलेल्या आहेत. त्यांपैकीं अतिरात्रनामक यागामध्यें 'अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' असें एक विधि-वाक्य आणि 'नातिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' असें दुसरें एक निषेधवाक्य अशीं दोन्हीही वाक्यें आलेलीं आहेत. 'षोडशि' ह्मणजे एक सोमपात्रविशेष असा अर्थ होय. तेव्हां यांची कशी व्यवस्था लावावयाची, याच्याबद्दलची मीमांसा अ. १० पाद ८ अधि. ३ यामध्यें करण्यांत आली आहे. विधायक

आणि प्रतिषेधक अशीं दोन परस्परविरुद्ध शास्त्रें एकत्र उपस्थित झालीं असतां तेथें पर्युदास किंवा प्रतिषेध हे दोनच काय ते मार्ग शक्य असतात. त्यांपैकीं 'नातिरात्रे' या ठिकाणीं पर्युदास शक्य नसल्यामुळें प्रतिषेधच मानिला पाहिजे, असा या अधिकरणामध्यें सिद्धान्त ठरविण्यांत आलेला आहे.

त्याच सिद्धान्ताला अनुसरून येथें प्रथमतः पर्युदास कसा शक्य नाहीं, हें दाखविण्यांत येत आहे. प्रस्तुत स्थळीं 'अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' हें विधिवाक्य आहे, व 'नातिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' हें निषेधवाक्य आहे. तेव्हां आतां येथें एक विधिवाक्य आणि त्याच्या उलट दुसरें निषेधवाक्य प्राप्त झालें असतां त्यांतून विकल्पाशिवाय दुसरें काय निष्पन्न होणार? पण हा विकल्प तर पडला अष्टदोषदुष्ट. तेव्हां तो टाळण्यासाठीं 'नानुयाजेषु' येथल्याप्रमाणें वास्तविक पाहिलें असतां येथें पर्युदासच मानावयाला पाहिजे. पण तो पर्युदासही या ठिकाणीं मानणें शक्य होत नाहीं. व त्याचें कारण असें आहे कीं:— 'नातिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' या निषेधक वाक्यांतूनच आपल्याला निषेध किंवा पर्युदास काय तो काढावयाचा आहे. त्यांपैकीं (न+गृह्णाति असा) नञाचा 'गृह्णाति'शीं अन्वय केला, तर त्यापासून निषेध उत्पन्न होईल, हें उघड आहे. पण आपल्याला येथें निषेध नको असून पर्युदास पाहिजे आहे. तो पर्युदास कसा उत्पन्न होईल? तर पर्युदास उत्पन्न होण्याला नञाचा 'गृह्णाति' या क्रियेशीं अन्वय करून चालावयाचें नाहीं. तर त्यासाठीं नञाचा नामाशीं अन्वय केला पाहिजे. तर मग आतां 'नातिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' या वाक्यामध्यें नञाचा किती नामांशीं अन्वय होणें शक्य आहे? तर 'अतिरात्रे' आणि 'षोडशिनं' हीं जीं दोन नामें या वाक्यामध्यें आहेत, त्यांच्याशीं नञाचा अन्वय होणें शक्य आहे. तेव्हां त्यांपैकीं प्रत्येकाशीं नञाचा अन्वय करून काय परिणाम होतो, तें आपण पाहूं. आतां नञाचा 'गृह्णाति'शीं जो स्वाभाविक अन्वय व्हावयाचा, तेथून त्या नञाला काढलें असतां तिकडून परत येतांना पहिल्यानें 'षोडशिनम्' हें जें पद भेटतें, त्याच्याशीं आपण प्रथमतः नञाचा अन्वय करून पाहूं. तसा अन्वय केला असतां 'न+षोडशिनम्' याचा अर्थ षोडशिव्यतिरिक्तम्' असा होतो. आणि त्याप्रमाणें एकंदर सगळ्याचा मिळून 'अतिरात्रे षोडशिव्यतिरिक्तं गृह्णाति' असा वाक्यार्थ होतो. पण हा वाक्यार्थ तर 'अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' या प्रत्यक्षविधीच्या विरुद्ध होतो. ह्मणजेः—

(न+षोडशिनम्)=अतिरात्रे षोडशिव्यतिरिक्तं गृह्णाति–वाक्यार्थः
अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति–विधिः

ह्मणजे 'षोडशिव्यतिरिक्तं षोडशिनं गृह्णाति' असें अर्थशून्य वाक्य प्राप्त होतें. अशा रीतीनें वरील प्रकारच्या वाक्यार्थानें विधीशीं प्रत्यक्ष विरोध येत असल्याकारणानें निषेधक वाक्यानें पर्युदास मानावा, तर विधिवाक्याला मग बाकी कोठें अवकाशच उरत नाहीं. 'नानुयाजेषु' येथें पर्युदास मानला, तर 'यजतिषु'च्या ठिकाणीं 'ये-यजामहे' याला अवकाश मिळत होता. परंतु येथें तसें होत नाहीं. ह्मणून येथें पर्युदास मानण्यांत कांहीं तात्पर्यच नाहीं. कारण, जो पर्युदास मानावा, तो प्रतिषेधच ठरतो.

आतां नञाचा 'अतिरात्रे' या बाकी राहिलेल्या नामाशीं अन्वय करून काय परिणाम होतो, हें आपण पाहूं. 'न+अतिरात्रे' याचा अर्थ 'अतिरात्रव्यतिरिक्ते' असा होतो. आणि त्याप्रमाणें एकंदर सगळ्याचा मिळून 'अतिरात्रव्यतिरिक्ते षोडशिनं गृह्णाति' असा वाक्यार्थ होतो. पण हा वाक्यार्थ तर 'अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' या विधीच्या विरुद्ध आहे. ह्मणजेः—

(न+अतिरात्रे)=अतिरात्रव्यतिरिक्ते षोडशिनं गृह्णाति–वाक्यार्थः
अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति–विधिः

ह्मणजे वरच्याप्रमाणेंच 'अतिरात्रव्यतिरिक्ते अतिरात्रे' असें एक अनुपपन्न विधान प्राप्त होऊं लागतें. अशा रीतीनें वरील प्रकारच्या वाक्यार्थानें विधीशीं प्रत्यक्ष विरोध येत असल्याकारणानें पूर्वीप्रमाणेंच येथेंही पर्युदास शक्य नाहीं.

ह्मणून ('अतोऽत्र अनन्यगत्या' इत्यादि) येथें दुसरा कांहीं मार्ग नसल्यामुळें 'अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' या वाक्याचा 'नातिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' या वाक्यानें येथें निषेधच केला जातो, असेंच मानिलें पाहिजे. आतां ('न च विकल्पप्रसक्तिः' इत्यादि) हा निषेध मानला, ह्मणजे त्यापासून विकल्प प्राप्त होईल, हें उघडच आहे. व त्या विकल्पांत आठ दोष असल्यामुळें तो दुष्ट आहे, यांतही शंका नाहीं. परंतु दुसरा कांहीं मार्ग नसल्यामुळें व्रीहियवादिकांप्रमाणें येथें हा विकल्प मानला पाहिजे. येथें संस्कृतामध्यें 'तस्याप्यपेक्षणीयत्वात्' असे शब्द आहेत. पण येथें विकल्पाची अपेक्षा (जरूरी) आहे असें नाहीं. तर निरुपायास्तव तो विकल्प स्वीकारावयाचा आहे. तेव्हां अशा दृष्टीनें या

ठिकाणीं सायणाचार्यांनीं 'गत्यन्तराभावात् व्रीहियववत् विकल्पोऽभ्युपेयः' हे जे शब्द योजलेले आहेत, तेच योग्य आहेत. व तदनुरोधानें 'न विकल्पप्रसक्तिः वाच्या । तस्य विकल्पस्य अपि अपेक्षणीयत्वात् (=अभ्युपेयत्वात्)। असा मुळांतील वाक्याचा अर्थ लावावा. येथील आपदेवींतील 'अतश्चात्र पर्युदास-स्यानुपपत्तेर्निषेध एव स्वीक्रियते। विकल्पोऽपि स्वीक्रियते। अनन्यगतेः।' या पाठावरूनही हाच अर्थ व्यक्त होतो.

तेव्हां आतां या सगळ्या विवेचनावरून निषेधाच्या बाबतीमध्यें अखेरीस एकंदर निष्कर्ष काय निघतो? तर तो असा निघतो कीं, (१) ज्या ठिकाणीं उपक्रम किंवा विकल्पप्रसक्ति हीं पर्युदास उत्पन्न करणारीं बाधक कारणें नसतील, तेथें 'न कलञ्जं भक्षयेत्' इत्यादि स्थलांप्रमाणें एक प्रतिषेध उत्पन्न होऊं शकतो; किंवा (२) विकल्पप्रसक्ति असूनही जेथें पर्युदासाचें समाश्रयण करणें शक्य नसतें, तेथें 'नातिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' या वाक्यांतल्याप्रमाणें दुसरा एक प्रतिषेध उपपन्न होऊं शकतो. असा प्रतिषेध एकंदर दोन ठिकाणीं शक्य होतो.

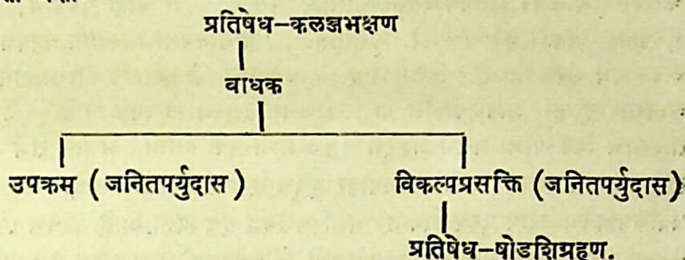
---

(१२१) विकल्पे प्रतिषिध्यमानस्यानर्थहेतुत्वाभाववर्णनम् ।

इयांस्तु विशेषो यद्विकल्पादेकप्रतिषेधेऽपि प्रतिषिध्यमानस्य नानर्थहेतुत्वम् । विधिनिषेधोभयस्यापि क्रत्वर्थत्वात् । यत्र तु न विकल्पः, प्राप्तिश्च रागत एव, प्रतिषेधश्च पुरुषार्थः, तत्र प्रतिषिध्यमानस्यानर्थहेतुत्वम् । यथा 'न कलञ्जं भक्षयेत्' इत्यादौ कलञ्जभक्षणादेः। तत्र भक्षणनिषेधस्य पुरुषार्थत्वात् । न च 'दीक्षितो न ददाति न जुहोति' इत्यादौ शास्त्रप्राप्तदानहोमादीनां निषेधाद्विकल्पापत्तिरिति वाच्यम् । स्वतः पुरुषार्थभूतदानहोमादीनां निषेधस्य पुरुषार्थत्वाभावे निषिध्य-

मानस्य नानर्थहेतुत्वम् । यथा ऋतौ स्वस्त्रीगमनादेः । तन्निषेधस्य क्रत्वर्थत्वेन तस्य क्रतुवैगुण्यसंपादकत्वात् ।

पूर्वीच्या प्रतीकाच्या शेवटीं प्रतिषेध एकंदर दोन ठिकाणीं शक्य होतो, असें सांगितलें आहे. तीच गोष्ट पुढील आकृतीच्या द्वारानें येथें दाखविण्यांत येत आहे, ती अशीः—



या वर दिलेल्या कोष्टकावरून आपल्याला असें दिसून येतें कीं, कलञ्जभक्षण आणि षोडशिग्रहण या दोन ठिकाणीं प्रतिषेध या दृष्टीनें जरी या दोन प्रतिषेधां- मध्यें साम्य असलें, तरी इतर कांहीं बाबतींत या दोन प्रतिषेधांमध्यें कांहीं वैषम्य आहे. आणि तें वैषम्य (विशेष, भिन्नत्व) काय आहे, व तें कसें उत्पन्न होतें, हें आतां या प्रतीकामध्यें दाखवून देण्यांत येत आहे.

एकाद्या गोष्टीबद्दल शास्त्रामध्यें प्रतिषेध सांगितलेला असतो, तो कां सांगि- तलेला असतो? तर ती गोष्ट अनर्थहेतुक, ह्मणजे अनर्थाला कारणीभूत होणारी अशी असते, व ह्मणून त्या गोष्टीचा शास्त्रांत प्रतिषेध करण्यांत आलेला असतो, ह्मणजे त्या प्रतिषिद्ध गोष्टीच्या ठिकाणीं अनर्थहेतुत्व असतें, हें उघड होय. व त्याप्रमाणें कलञ्जभक्षण याच्या ठिकाणींही अनर्थहेतुत्व आहे. आणि ह्मणूनच त्या कलञ्जभक्षणाचा प्रतिषेध करण्यांत आलेला आहे. पण जसा कलञ्जभक्षणाचा प्रतिषेध करण्यांत आलेला आहे, त्याचप्रमाणें पूर्वीच्या (१२०) प्रतीकामध्यें षोड- शिग्रहणाचाही प्रतिषेध करण्यांत आलेला आहे. तेव्हां आतां यावरून हें सहजच प्राप्त होतें कीं, या षोडशिग्रहणामध्येंही अनर्थहेतुत्व असलें पाहिजे. पण तसें नाहीं. कलञ्जभक्षण आणि षोडशिग्रहण या दोन प्रतिषेधांमध्यें जो विशेष (भेद) आहे, तो हाच कीं, कलञ्जभक्षणामध्यें अनर्थहेतुत्व आहे, आणि षोडशिग्रहणामध्यें अनर्थहेतुत्व नाहीं. आतां षोडशिग्रहण हें प्रतिषिद्ध अस-

तांनाही त्यामध्यें अनर्थहेतुत्व नाहीं, हें कसें, अशी शंका येणें स्वाभाविक आहे. पण या शंकेचें समाधान असें आहे कीं, षोडशिग्रहणाच्या सारख्या विकल्पाच्या ठिकाणीं 'नातिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' या शास्त्राकडून 'षोडशिग्रहण' हें जरी प्रतिषिध्यमान होत असलें, तरी त्याच्या ठिकाणीं अनर्थहेतुत्व नसतें. व याचें कारण असें आहे कीं, अशा ठिकाणचे विधि आणि निषेध हे दोन्हीही क्रत्वर्थ ह्मणजे क्रतूवर (यागावर) उपकार करण्यासाठीं असतात; ते कांहीं पुरुषार्थ, ह्मणजे पुरुषावर उपकार करण्यासाठीं, नसतात. 'विधिनिषेधोभयस्यापि क्रत्वर्थत्वात्' असा येथें संस्कृतांत हेतु दिला आहे. याच्यापेक्षां 'उभयोरपि विधिप्रतिषेधयोः क्रत्वर्थत्वात्' हा आपदेवींतील या ठिकाणचा हेतु जास्त स्पष्ट आहे. येथल्या सारखाच विकल्पाचा प्रसंग प्रकरण ११७ मध्यें पूर्वी आला असतां तेथें 'द्विरदृष्टकल्पना च स्यात्' असें विकल्पावर दूषण देण्यांत आलें आहे. व त्याला 'विधिप्रतिषेधयोरपि पुरुषार्थत्वात्' असा असंबद्ध हेतु दिला आहे. पण तो हेतु चुकला असून 'पुरुषार्थत्वात्' याच्याऐवजीं 'क्रत्वर्थत्वात्' असाच हेतु तेथें पाहिजे, हें येथील तुलनेवरून लक्षांत येईल. आणि अनर्थ व्हावयाचा झाला, तर तो कोणाला होणार? तर तो अर्थातच पुरुषाला होणार. पण हे षोडशिग्रहणाबद्दलचे विधि आणि निषेध मुळीं पुरुषाकरतां नसून ते केवळ क्रत्वर्थच आहेत. ह्मणून येथील प्रतिषिध्यमान असें जें षोडशिग्रहण त्यामध्यें अनर्थहेतुत्व असूं शकत नाहीं. ह्मणजे या षोडशिग्रहणापासून पातक वगैरे कांहीं लागत नाहीं. पण कलञ्जभक्षणाची मात्र तशी गोष्ट नाहीं. कारण, त्यांत अनर्थहेतुत्व आहे.

आतां हें अनर्थहेतुत्व कोणत्या कारणांनीं उत्पन्न होतें, याच्या संबंधानें 'यत्र तु न विकल्पः' इत्यादि वाक्यांत एकंदर तीन कारणें देण्यांत आलेलीं आहेत. जेथें (१) विकल्प नसतो, (२) जेथें रागतः प्राप्ति असते, आणि (३) जेथें प्रतिषेध पुरुषार्थाकरितां सांगितलेला असतो, तेथें ज्या गोष्टीचा प्रतिषेध केलेला असतो, तिच्यामध्यें अनर्थहेतुत्व असतें. आतां हीं तीन कारणें आपण कलञ्जभक्षणाला लावून पाहूं. (१) पहिल्या कारणांत सांगितल्याप्रमाणें कलञ्जभक्षणाच्या बाबतींत मुळीं कसलाच विकल्प पूर्वी प्राप्त झालेला नाहीं. षोडशिग्रहणामध्यें विकल्प प्राप्त झालेला आहे. पण तो शास्त्रप्राप्त विकल्प असल्यामुळें तेथें अनर्थहेतुत्व उत्पन्न होणें शक्यच नाहीं. (२) आतां दुसरें कारण रागतः प्राप्तीचें आहे. व कलञ्जभक्षण हें तर रागतःच प्राप्त झालेलें आहे. तेव्हां त्याच्या ठिकाणीं अनर्थहेतुत्व असणें अगदीं स्वाभाविक आहे.

आतां षोडशिग्रहणाची स्थिति पाहिली, तर तेथें आपल्याला असें आढळून येतें कीं, 'अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' या शास्त्रामुळें (आणि रागतः नव्हे) षोडशिग्रहणाची प्राप्ति आलेली आहे. म्हणून तेथें अनर्थहेतुत्व उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. (३) आणि तिसरें कारण असें आहे कीं, जो प्रतिषेध सांगितलेला असेल, तो पुरुषार्थासाठीं, म्हणजे पुरुषावर (क्रतूवर नव्हे) उपकार करण्यासाठीं, असला पाहिजे. आणि कलञ्जभक्षणाच्या बाबतींत जो प्रतिषेध सांगितलेला आहे, तो अर्थात पुरुषोपकारकच आहे. (तत्र भक्षणनिषेधस्य पुरुषार्थत्वात्). कारण, कलञ्जभक्षण न केल्यापासून जो उपकार व्हावयाचा आहे, त्यानें क्रतूमधील अपूर्व वाढावयाचें नसून त्याच्या योगानें पुरुषाचेंच कल्याण व्हावयाचें आहे. परंतु षोडशिग्रहणामध्यें मात्र याच्या उलट प्रकार आहे. तेथील प्रतिषेध हा केवळ क्रत्वर्थ आहे. या तुलनेवरून आपल्याला असें आढळून येतें कीं, हीं जीं अनर्थहेतुत्वाचीं तीन कारणें वर दिलेलीं आहेत, तीं षोडशिग्रहणाच्या ठिकाणीं लागू पडत नसल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं अनर्थहेतुत्व राहूं शकत नाहीं; आणि कलञ्जभक्षणाच्या ठिकाणीं हीं तिन्ही कारणें विद्यमान असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं अनर्थहेतुत्व संभवतें. येथें प्रतिपादित केलेला हा कार्यकारणभाव लक्षांत येण्यासाठीं पुढें दिलेलें कोष्टक पहावें.

कलञ्जभक्षण आणि षोडशिग्रहण या दोन प्रतिषिध्यमान पदार्थांपैकीं एकांत अनर्थहेतुत्व कसें आहे, आणि दुसऱ्यांत कसें नाहीं, याच्याबद्दल येथपर्यंत विवरण करून झाल्यानंतर आतां 'दीक्षितो न ददाति न जुहोति' हें तिसरें एक उदाहरण विचाराकरितां घेण्यांत येत आहे. तै. सं. काण्ड, १ प्रपा. २ अनु. ३ यामध्यें ज्योतिष्टोमाच्या प्रकरणांत यजमानानें दीक्षा घेतल्यानंतर त्यानें काय काय व्रतांचें आचरण करावें, हें सांगतांना 'दीक्षितो न ददाति, न जुहोति, न पचति' इत्यादि वाक्यें आलेलीं आहेत. यजमानानें दीक्षा घेतल्यानंतर होम करूं नये, हें विधान सकृद्दर्शनीं चमत्कारिक दिसतें. परंतु 'हविर्वै दीक्षितो यज्जुहुयात् यजमानस्यावदाय जुहुयात्' अशा प्रकारच्या कल्पना त्या वेळीं असल्यामुळें अशीं विधानें उपपन्न झालेलीं आहेत. या कल्पनेमुळेंच भाष्य लिहितांना सायणाचार्यांनींही येथें पुढीलप्रमाणें लिहिलें आहे:—'दीक्षितस्य गृहे यद्यग्निहोत्रं जुहुयात्तर्हि यजमान एव हुतो भवेत् । अहोमे तु नित्याग्निहोत्रस्य परुः प्रतिदिनानुष्ठानरूपं पर्व विच्छिद्येत । तत्र पूर्वप्रसिद्धेन मंत्रेणाऽऽहवनीयाग्नौ होमः स

प्रत्यक्ष इत्युच्यते । अयं तु परोक्षो अग्निहोत्रहोमः । अन्यमंत्रेण प्राणाग्निषु हूयमानत्वात् । अतस्तृतीयकोटित्वेन मुख्ययोर्होमाहोमयोरभावान्नोक्तदोषद्वयम् ।

'दीक्षितो न ददाति न जुहोति न पचति' या वाक्याचा उल्लेख अ. ६ पा. ५ अधि. ११ यामध्यें आलेला असून याच्याबद्दलचा संपूर्ण विचार अ. १० पा. ८ अधि. ७ यांत करण्यांत आलेला आहे. आतां दान, धर्म, वगैरे गोष्टी मनुष्यानें कराव्या, हें नेहमींचेंच शास्त्र आहे. त्याचप्रमाणें 'अग्निहोत्रं जुहोति' इत्यादिक होमाबद्दलचींही शास्त्रवचनें श्रुत आहेत. तेव्हां हीं दानहोमादिक कर्में एका बाजूकडून शास्त्रतः प्राप्त झालीं असतां दुसऱ्या बाजूकडून 'दीक्षितो न ददाति न जुहोति' इत्यादि शास्त्रानें त्या दानहोमादिकांचा निषेध करण्यांत येत आहे. तेव्हां षोडशिग्रहणांतल्याप्रमाणें येथेंही दोन शास्त्रें एकमेकांच्या विरुद्ध प्राप्त झाल्यामुळें येथें विकल्प मानावा, असें कदाचित् कोणाला वाटेल. पण येथें विकल्प मानण्याची कांहीं अवश्यकता नाहीं. कारण, दानहोमादिकांचा जो विधि सांगितलेला आहे, तो विधि कोणत्या हेतूनें सांगितलेला आहे? तर तो पुरुषार्थाच्या हेतूनें सांगितलेला आहे. आणि 'दीक्षितो न ददाति न जुहोति' हा जो निषेध येथें सांगितलेला आहे, तो कोणत्या हेतूनें सांगितलेला आहे? तर तो पुरुषार्थाच्या हेतूनें सांगितला नसून केवळ क्रत्वर्थाच्या हेतूनेंच सांगितलेला आहे. तेव्हां आतां येथें अशी स्थिति प्राप्त झालेली आहे कीं, विधायक वाक्य पुरुषार्थाच्या हेतूनें सांगितलेलें आहे, आणि प्रतिषेधक वाक्य क्रत्वर्थाच्या हेतूनें सांगितलेलें आहे. तेव्हां हीं दोन्ही विधायक आणि प्रतिषेधक वाक्यें तुल्यार्थक नाहींत. येथील विधि आणि निषेध हे दोन्हीही जर पुरुषार्थत्वानें किंवा क्रत्वर्थत्वानें अशा कोणत्या तरी एका हेतूनें सांगितले गेले असते, तर त्यांच्या त्या तुल्यार्थत्वामुळें त्यांच्यामध्यें तुल्यबलत्व उत्पन्न होऊन मग तेथें विकल्प संभवला असता. परंतु या दोन विधायक आणि प्रतिषेधक वाक्यांच्या हेतूंमध्यें फरक असल्यामुळें येथें विकल्प उत्पन्न होऊं शकत नाहीं.

आतां येथें विकल्प उत्पन्न होऊं शकत नाहीं, म्हणून वर दिलेल्या पहिल्या कारणाप्रमाणें येथें अनर्थहेतुत्व येऊं लागेल, असें कोणाला वाटेल. पण तसें नाहीं. कारण, येथें दानहोमादिकांचें जें आचरण यजमान दीक्षेच्या अवधीमध्यें करीत नाहीं, ती गोष्ट तो कांहीं आपखुषीनें किंवा रागतः करतो, असें नसून ती गोष्ट 'दीक्षितो न ददाति' इत्यादि प्रतिषेधक शास्त्रानेंच त्याच्या ठिकाणीं त्या वेळीं प्राप्त झालेली आहे. आणि शिवाय ती क्रत्वर्थ आहे. तेव्हां दीक्षाकालीन

दानहोमाची निषिध्यमान गोष्ट शास्त्रप्राप्त असून क्रत्वर्थ असल्यामुळें तिच्यापासून पुरुषाच्या ठिकाणीं अनर्थहेतुत्व उत्पन्न होणार नाहीं, हें सिद्ध होतें. व हें प्रतिपादन पुढील कोष्टकांत दिलेल्या मांडणीवरून सुलभतेनें लक्षांत येईल.

यानंतर वरच्या उदाहरणाचें समर्थन करण्याकरितां येथें प्रतिषेध असतांनाही त्यामध्यें अनर्थहेतुत्व नसल्याचें आणखी एक उदाहरण 'यथा ऋतौ स्वस्त्रीगमनादेः (प्रतिषेधस्य क्रत्वर्थत्वेन नानर्थहेतुत्वम्)' इत्यादि वाक्यानें देण्यांत येत आहे. 'ऋतौ भार्यामुपेयात्' हें एक सामान्यशास्त्र आहे. व शिवाय स्त्रीगमनाची रागतः प्राप्तिही आहेच. तरी पण दर्शपूर्णमास प्रकरणामध्यें 'न स्त्रियमुपेयात्' असा एक निषेध सांगितलेला आहे. तेव्हां आतां हा निषेध कसा आहे ? तर यांत विकल्प नसल्यामुळें हा निषेध स्पष्ट आहे. आणि स्वस्त्रीगमन हें रागतः प्राप्त आहे. तरी पण या ठिकाणचा प्रतिषेध हा क्रत्वर्थक असल्यामुळें येथें त्याच्यापासून पुरुषाला अनर्थहेतुत्व उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. आतां हा प्रतिषेध क्रत्वर्थक असल्यामुळें ऋतूमध्यें स्वस्त्रीगमन घडलें असतां त्याच्या योगानें क्रतूमध्यें वैगुण्य येईल, हें खरें आहे. परंतु हा प्रतिषेध पुरुषार्थक नसल्यामुळें त्याच्यापासून पुरुषाला कांहीं अनर्थ होण्याचें कारण नाहीं. या उदाहरणाची उपपत्तिही पुढील कोष्टकावरून लक्षांत येईल.

अनुक्रम	प्रतिषेधाचें उदाहरण.	अनर्थहेतुत्वम् अस्ति, किंवा नास्ति.	(१) विकल्पाभाव, ह्मणजे स्पष्ट निषेध, (२) रागतः प्राप्ति आणि (३) पुरुषार्थ प्रतिषेध, हीं अनर्थहेतुत्वाचीं तीन कारणें.		
			(१) विकल्प आहे किंवा नाहीं.	(२) प्राप्ति रागतः किंवा शास्त्रतः.	(३) प्रतिषेधः पुरुषार्थः किंवा क्रत्वर्थः.
१	कलञ्जभक्षणे	अनर्थहेतुत्वं अस्ति	विकल्प नाहीं.	प्राप्तिः रागतः	प्रतिषेधः पुरुषार्थः
२	षोडशि ग्रहणे	अनर्थहेतुत्वं नास्ति	विकल्प आहे.	प्राप्तिः शास्त्रतः	प्रतिषेधः क्रत्वर्थः
३	दीक्षाकालीन दानहोमादौ	अनर्थहेतुत्वं नास्ति	विकल्प नाहीं.	प्राप्तिः शास्त्रतः	प्रतिषेधः क्रत्वर्थः
४	स्वस्त्रीगमनादौ	अनर्थहेतुत्वं नास्ति	विकल्प नाहीं.	प्राप्तिः रागतः	प्रतिषेधः क्रत्वर्थः

वरील कोष्टकामध्यें अनर्थहेतुत्वाच्या बद्दलचीं एकंदर चार उदाहरणें दिलेलीं आहेत. त्यांपैकीं शेवटच्या दोन उदाहरणांबद्दलचें जें विवरण वर दिलेलें आहे, तें आपदेवींतील त्या संबंधींचीं वाक्यें मूळ आधारभूत धरून दिलेलें आहे. अर्थसंग्रहांतील या दोन उदाहरणांच्या संबंधांचीं जीं मूळ वाक्यें आहेत, त्यांत पाठभेदामुळें कांहीं तरी घोंटाळा झालेला असावा, असें दिसतें. व त्यामुळें त्यांचा अर्थ सुलभतेनें लागू शकत नाहीं. डॉ. थीबो यांनीं पाठाच्या शुद्धाशुद्धतेच्या संबंधानें कांहीं एक उल्लेख न करितां मूळांत जशीं वाक्यें आहेत, तशींच घेऊन त्यांचें भाषांतर दिलें आहे. परंतु त्याच्यापासून नीटसा अर्थबोध होत नाहीं. अर्थसंग्रहाचे टीकाकार, रामेश्वर भिक्षु, यांनाही ही पाठभेदाची अडचण भासली असली पाहिजे, असें त्यांच्या टीकेवरून दिसतें. अशी येथील पाठाच्या संबंधाची अनिश्चित स्थिति आहे. हल्लींच्या या पुस्तकांतील येथील पाठ दुसऱ्या दोनतीन पुस्तकांतील पाठभेदांवरून साधारणपणें अर्थाला जुळेल अशा रीतीनें दुरुस्त करून घेण्यांत आलेला आहे. अशा स्थितींत अर्थसंग्रहांतील वाक्यें बहुतेक आपदेवीच्या धोरणानेंच लिहिलेलीं असतात, ही स्पष्ट गोष्ट लक्षांत घेऊन या ठिकाणच्या आपदेवीच्या वाक्यांच्या आणि त्या ग्रंथावरील टीकाकारांच्या अनुरोधानें वरील विवरण देण्यांत आलेलें आहे. आपदेवींतील जीं वाक्यें येथें आधारभूत ह्मणून घेतलेलीं आहेत, तीं येणेंप्रमाणें आहेतः—

(३) दीक्षितो न ददाति न जुहोतीत्यादिषु तु दानहोमादीनां शास्त्रप्राप्तावपि पुरुषार्थत्वेन प्राप्तत्वात् क्रत्वर्थत्वेन च प्रतिषेधात् तुल्यार्थत्वाभावेन विकल्पाप्रसक्तावपि न तेषां अनर्थहेतुत्वम् । रागप्राप्त्यभावात् ।

(४) रागतः प्राप्तस्यापि क्रत्वर्थत्वेन प्रतिषेधे तदनुष्ठानात् क्रतोर्वैगुण्यं, नानर्थोत्पत्तिः । यथा स्त्र्युपगमनादिप्रतिषेधे ।

अर्थसंग्रहांतील येथील प्रतीकामधील शेवटच्या वाक्याच्या ठिकाणीं कांहीं पोथ्यांतून निराळा पाठभेद सांपडतो, तो येणेंप्रमाणेंः—'स्वतः पुरुषार्थभूतदानहोमादीनां निषेधस्य पुरुषार्थत्वाभावेऽपि क्रत्वर्थत्वेन निषिध्यमानस्यानर्थहेतुत्वात् । यथा क्रतौ (V. L. ऋतौ) स्वस्त्रीगमनादेः । तन्निषेधस्य क्रत्वर्थत्वेन तस्य क्रतुवैगुण्यसंपादकत्वात् ।

आपदेवींतील लिहिण्याप्रमाणें दीक्षाकालीन दानहोम व ऋतुकालीन स्वस्त्रीगमन हीं दोन्हीही कृत्यें क्रत्वर्थ असल्यामुळें त्यांच्यापासून क्रतूमध्यें जरी वैगुण्य उत्पन्न होत असलें, तरी त्यांच्या ठिकाणीं अनर्थहेतुत्व उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. परंतु अर्थसंग्रहामधील वर दिलेल्या वाक्यांत या प्रश्नाकडे निराळ्या दृष्टीनें पहाण्यांत आलेलें आहे, असें दिसतें. दीक्षाकालीन दानहोम आणि ऋतुकालीन स्वस्त्रीगमन यांचा फक्त क्रत्वर्थच निषेध असल्यामुळें त्यांच्या आचरणापासून क्रतूमध्यें कांहीं तरी वैगुण्य उत्पन्न होईल, हें अगदीं उघड आहे. परंतु कलञ्जभक्षण हें जसें नरकादिक अनर्थाला कारणीभूत होतें, त्याप्रमाणें या दोन गोष्टी अनर्थभूत आहेत, असें कोणालाही ह्मणतां यावयाचें नाहीं, हें अगदीं उघड आहे. तरी पण त्यांच्यापासून क्रतुवैगुण्य उत्पन्न होतें, एवढ्यापुरतें आणि एवढ्या दृष्टीनें तरी निदान त्यांच्या ठिकाणीं अनर्थहेतुत्व आहे, असें अर्थसंग्रहाच्या वर दिलेल्या पाठभेदामध्यें मानण्यांत आलेलें आहे, असें दिसतें.

असो. येणेंप्रमाणें येथपर्यंत अनर्थहेतुत्वाच्या संबंधानें विचार झाला. आतां हा अनर्थहेतुत्वाचा विचार कशाकरितां करण्यांत आला? तर निषेधवाक्यें हीं अनर्थहेतुक्रियानिवृत्तिजनक असतात, ह्मणून पूर्वीं (पान ३०४ पहा.) सांगितलें आहे. त्यांत अनर्थहेतुत्व याचा उल्लेख आलेला आहे. त्यामुळें तें अनर्थहेतुत्व कोठें असतें, आणि कोठें नसतें, याचा विचार करणें प्राप्त होतें. व त्याप्रमाणें विचार करून पाहण्यांत आला असतां असें आढळून आलें आहे कीं, सगळ्याच निषेधांमध्यें अनर्थहेतुत्व असतें, असें नाहीं. तेव्हां हा विवेक उत्पन्न झाल्यानंतर जेथें अनर्थहेतुत्व असेल, अशा क्रियांपासून निवृत्ति उत्पन्न करावयाची, हें कार्य निषेधवाक्यांकडून केलें जातें. आणि त्यामुळें वेदांतील निषेधवाक्यांना अर्थवत्त्व प्राप्त होतें, हें सिद्ध होतें.

---

(१२२) अर्थवादमीमांसा।

प्राशस्त्यनिन्दान्यतरपरं वाक्यमर्थवादः। तस्य च लक्षणया प्रयोजनवदर्थपर्यवसानम्। तथाहि। अर्थवादवाक्यं स्वार्थप्रतिपादने प्रयोजनाभावाद्विधेयनिषेध्ययोः प्राश-

स्त्यनिन्दितत्वे लक्षणया प्रतिपादयति । स्वार्थमात्रपरत्वे आनर्थक्यप्रसंगात् । आम्नायस्य क्रियार्थत्वात् । न च इष्टापत्तिः । 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' इत्यध्ययनविधिना सकलवेदाध्ययनं कर्तव्यमिति बोधयता सर्ववेदस्य प्रयोजनवदर्थपर्यवसायित्वं सूचयतोपात्तत्वेनानर्थक्यानुपपत्तेः ।

पूर्वी 'वेदप्रतिपाद्यः प्रयोजनवानर्थो धर्मः' या धर्माच्या लक्षणामध्यें उल्लेखित केला गेलेला जो वेद, त्याचे विधि, मंत्र, नामधेय, निषेध आणि अर्थवाद, असे पांच विभाग सांगितले. त्यांपैकीं पहिल्या चार विभागांचें येथपर्यंत निरूपण केलें जाऊन आतां शेवटचा राहिलेला विभाग जो अर्थवाद त्याचें निरूपण या प्रतीकांत सुरू करण्यांत येत आहे. व त्याकरितां प्रथमतः 'प्राशस्त्यनिन्दान्यतरपरं वाक्यं अर्थवादः' असें अर्थवादाचें लक्षण सांगण्यांत आलेलें आहे. पूर्वी 'पुरुषस्य निवर्तकं वाक्यं निषेधः' हें जसें निषेधाचें लक्षण केलेलें आहे, त्याचप्रमाणें त्याच्या सादृश्यानें 'पुरुषस्य प्रवर्तकं वाक्यं विधिः' असें विधीचें एक सामान्य लक्षण करतां येण्यासारखें आहे. आतां हीं जशीं दोन लक्षणें त्यांच्याचसारखें 'प्राशस्त्यनिन्दान्यतरपरं वाक्यमर्थवादः' हें अर्थवादाचें तिसरें लक्षण आहे. हीं तिन्ही लक्षणें एकमेकांच्या जवळ जवळ मांडलीं असतां त्यांच्यांतील साम्य आणि वैषम्य तेव्हांच दृष्टोत्पत्तीस येतें:—

पुरुषस्य	प्रवर्तकं	वाक्यं	विधिः
पुरुषस्य	निवर्तकं	वाक्यं	निषेधः
प्राशस्त्यनिन्दा—	—न्यतरपरं	वाक्यं	अर्थवादः

आतां फिरून हींच तीन लक्षणें पुढीलप्रमाणें लिहिलीं असतां त्यांचे एकमेकांना काय उपयोग आहेत, हेंही सहज लक्षांत येण्यासारखें आहे.

पुरुषस्य प्रवर्तकं वाक्यं विधिः	विधिप्राशस्त्य	अन्यतर	परं वाक्यं अर्थवादः
पुरुषस्य निवर्तकं वाक्यं निषेधः	निषेधनिन्दा		

आतां अर्थवादाचें हें जें लक्षण वर दिलेलें आहे, त्यांतील तात्पर्य असें कीं, अर्थवादात्मक वाक्यानें प्राशस्त्य (ह्मणजे स्तुति) किंवा निन्दा यांचा बोध

केला जातो. व ज्यांच्या योगानें अशा रीतीनें एकाद्या गोष्टीची स्तुति किंवा निन्दा सांगितली जाते, अशीं वाक्यें वेदामध्यें पुष्कळ आहेत. (१) 'सोऽरोदीत्, यदरोदीत् तद्रुद्रस्य रुद्रत्वम्; (२) प्रजापतिः आत्मनो वपामुदखिदत्; (३) 'देवा वै देवयजनमध्यवसाय दिशो न प्रजानन्'; (४) 'स्तेनं मनः'; (५) 'अनृतवादिनी वाक्'; (६) 'तस्मात् धूम एवाग्निर्दिवा ददृशे नार्चिः। तस्मादर्चिरेवाग्नेर्नक्तं ददृशे न धूमः'; (७) अस्माल्लोकादुत्क्रम्याग्निरादित्यं गतः, रात्रौ आदित्यस्तम्'; अशा प्रकारचीं वाक्यें वेदामध्यें पुष्कळ सांपडतात. अशासारख्या वाक्यांतून कांहीं क्रिया सांगितलेली असते, असें दिसत नाहीं. कित्येकांत कांहीं अशक्य गोष्टी सांगितलेल्या असतात. कांहीं गोष्टी शास्त्राच्या विरुद्ध सांगितलेल्या असतात. कांहींमध्यें आपण प्रत्यक्ष ज्या गोष्टी पाहतों, त्याच्या उलट वर्णनें केलेलीं असतात. व कांहींचा अनित्य गोष्टींशीं संबंध आलेला असतो. अशा अनेक प्रकारच्या गोष्टी या अर्थवादात्मक वाक्यांमधून सांगण्यांत आलेल्या असतात. तेव्हां यांचा काय उपयोग आहे? किंवा यांतील अशक्य गोष्टींवर कोणाचा विश्वास बसणार आहे? अशा प्रकारच्या अनेक शंका या अर्थवादात्मक वाक्यांच्या संबंधानें उपस्थित होतात. व त्यामुळें वेदांतील हा अर्थवादात्मक भाग अगदीं निरुपयोगी आहे, असें कोणालाही सकृद्दर्शनीं वाटण्याचा संभव आहे. परंतु त्यांच्या आनर्थक्याबद्दलची (निरर्थकत्वाबद्दलची) ही शंका अगदीं अस्थानीं आहे, हें या प्रतीकामध्यें सिद्ध करण्यांत आलेलें आहे. तें येणेंप्रमाणें:—

'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' ह्मणजे वेद हा जो आपला स्वाध्याय त्याचें अध्ययन करावें, असा वेदानें एक विधि सांगितलेला आहे. व या विधीच्या द्वारानें आपल्याला काय सांगण्यांत आलेलें आहे? तर आपण समग्र वेदाचें अध्ययन करावें, असें सांगण्यांत आलेलें आहे. तेव्हां यावरून काय निष्कर्ष निघतो? तर यावरून असाच निष्कर्ष निघतो कीं, समग्र वेद हा 'प्रयोजनवदर्थपर्यवसायी' च असला पाहिजे. ह्मणजे काय? तर ज्यांचा कांहीं तरी उपयोग (प्रयोजन) आहे, अशा गोष्टीं (अर्थ) मध्येंच सगळ्या वेदाचें पर्यवसान झालेलें आहे. ह्मणजे वेदामध्यें जें जें कांहीं सांगितलेलें आहे, तें तें सर्व कांहीं तरी उपयोगाचेंच आहे. आणि अशा दृष्टीनें वेदांतील प्रत्येक गोष्टीला कांहीं तरी अर्थवत्त्व (उपयुक्तत्व) आहेच आहे. कारण, जर वेदांतील कांहीं गोष्टी निरर्थक

असल्या, तर त्यांचें अध्ययन करावयाला सांगण्यांत आलें नसतें. पण ज्या अर्थी त्या सगळ्या वेदाचें अध्ययन करण्याविषयीं विधि सांगितला आहे, त्या अर्थी त्या वेदांतील प्रत्येक भागाला कांहीं तरी अर्थवत्त्व असलेंच पाहिजे, हें अगदीं उघड आहे. आणि अशा रीतीनें ज्या समग्र वेदाचें अर्थवत्त्व सिद्ध होतें, त्या वेदांतील अर्थवाद हा एक भाग असल्यामुळें त्या अर्थवादात्मक भागालाही साहजिकपणें अर्थवत्त्व प्राप्त होतें. ह्मणून त्या अर्थवादात्मक भागामध्यें आनर्थक्य असेल, अशी शंका उपपन्न होऊं शकत नाहीं.

आतां हें खरें आहे कीं, अर्थवादवाक्यामध्यें जो कांहीं अर्थ सांगितलेला असतो, त्याचें प्रतिपादन करणें हें कांहीं त्या अर्थवादवाक्याचें प्रयोजन नसतें (स्वार्थप्रतिपादने प्रयोजनाभावात्). उदाहरणार्थ, 'वायु ही अतिशय जलद चालणारी देवता आहे' हीच गोष्ट प्रतिपादित करणें, हा कांहीं 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता' या अर्थवादवाक्यामधील मुद्दा नव्हे. तर त्यांतील मुद्दा निराळाच असतो. तो मुद्दा किंवा त्यांतील हेतु काय असतो? तर जी कांहीं एकादी गोष्ट करावयाला सांगितलेली असेल (विधेय), किंवा न करावयाला सांगिलेली असेल (निषेध्य), त्या विधेय किंवा निषेध्य गोष्टीची स्तुति किंवा निन्दा सूचित करावी, हा त्या अर्थवादवाक्यांतील हेतु असतो. आतां 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता' हें एक अर्थवादवाक्य आपण घेतलें असतां त्याचा मुख्यार्थ 'वायु ही अतिशय जलद चालणारी देवता आहे' असा आहे. पण हा मुख्यार्थच जर आपण घेऊन बसलों, तर या वाक्याच्या प्रकरणामध्यें या वाक्याच्या अर्थाला—तो कोणत्याही यागादिक क्रियेला उपकारक नसल्यामुळें—कांहीं उपयुक्तत्व नाहीं. आणि ह्मणून हें वाक्य निरर्थक आहे, अशी आपत्ति येऊं लागेल (स्वार्थमात्रपरत्वे आनर्थक्यप्रसंगात्). तेव्हां अशा रीतीनें या वाक्याचा मुख्यार्थ निष्प्रयोजक असल्यामुळें बाधित होतो. व प्रयोजनयुक्त असा दुसरा कोणता तरी अर्थ (प्रयोजनवदर्थ) लक्षणेनें त्यापासून घेणें भाग पडतें. तेव्हां 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता' याच्या बाधित झालेल्या मुख्यार्थाचें 'वायव्यं श्वेतमालभेत' या विधीची स्तुति या प्रयोजनयुक्त अर्थामध्यें लक्षणेनें पर्यवसान करणें प्राप्त होतें.

अशा रीतीनें येथें ही लक्षणा केली खरी. पण ती करण्याला 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता' या वाक्यांतील मुख्यार्थ बाधित होतो, हें जें कारण सांगण्यांत आलेलें आहे, तें कसें उपपन्न होतें? कारण, 'वायु ही जलद चालणारी देवता आहे'

या वाक्यांतील अर्थ बाधित होण्याला काय कारण आहे? त्याचा अर्थ तर स्पष्ट रीतीनें प्रतीत होत आहे. तर या शंकेचें उत्तर 'आम्नायस्य क्रियार्थत्वात्' या शब्दांनीं येथें देण्यांत आलेलें आहे. 'आम्नायस्य क्रियार्थत्वादानर्थक्यमतदर्थानाम्' असें अ. १ पा. २ यांतील जैमिनीचें पहिलें सूत्र आहे. व त्या सूत्रांतून 'आम्नायस्य क्रियार्थत्वात्' हे शब्द येथें घेतलेले आहेत. यांतील तात्पर्य असें आहे कीं, सगळा आम्नाय ह्मणजे वेद हा यागादिक क्रियांच्यासाठीं सांगितला आहे. तेव्हां त्या वेदामध्यें यागादिक क्रियेसाठीं ज्या गोष्टी सांगितलेल्या नसतील, त्यांना आनर्थक्य येणार हें उघड प्राप्त होतें. आतां 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता' हें असें एक विधान आहे कीं, ज्याचा यागादिक क्रियेशीं मुख्यार्थानें कांहीं संबंध येत नाहीं. तेव्हां असल्या वाक्याला वरील सूत्रांतील विधानाप्रमाणें अर्थातच आनर्थक्य प्राप्त होतें. बरें, या वाक्याला आनर्थक्य आलें तर आलें; तीही एक इष्टापत्तिच आहे; असेंही ह्मणून चालावयाचें नाहीं. कारण, 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' या विधीनें पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें सकल वेदाचें अध्ययन करण्याला सांगितलें असल्यामुळें व त्यावरून सकल वेदाचें प्रयोजनयुक्त अशा कांहीं तरी अर्थामध्यें पर्यवसान केलें पाहिजे, असें सुचविलें जात असल्यामुळें 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता' इत्यादि ठिकाणीं इष्टापत्ति ह्मणून त्या वाक्यांचें निरर्थकत्व मानून चालावयाचें नाहीं. तर असल्या अर्थवादवाक्याचें कांहीं तरी उपयुक्त अशा अर्थामध्यें लक्षणेनें पर्यवसान करून घेतलेंच पाहिजे. आणि ह्मणून असें पर्यवसान करून घ्यावयाचें ह्मणजे या अर्थवादात्मक वाक्यांचें विधीच्या स्तुतीमध्यें किंवा निषेधाच्या निन्देमध्यें पर्यवसान होतें, असेंच मानिलें पाहिजे, हें सिद्ध होतें.

---

(१२३) अर्थवादविभागः ।

स द्विविधः । विधिशेषो निषेधशेषश्चेति । तत्र 'वायव्यं श्वेतमालभेत भूतिकाम' इत्यादिविधिशेषस्य 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता' इत्यादेर्विधेयार्थप्राशस्त्यबोधकतयार्थवत्त्वम् । 'बर्हिषि रजतं न देय'मित्यादिनिषेधशेषस्य

'सोऽरोदीद्यदरोदीत्तद्रुद्रस्य रुद्रत्व'मित्यादेर्निषेध्यार्थनिन्दितत्वबोधकतयार्थवत्त्वम् । न च प्राशस्त्यादिबोधस्य निष्प्रयोजनत्वेन नार्थवादस्यार्थवत्त्वमिति वाच्यम् । आलस्यादिवशादप्रवर्तमानस्य पुंसः प्रवृत्त्यादिजनकत्वेन तद्बोधस्योपयोगात् ।

अशा स्वरूपाचा जो अर्थवाद वरील प्रतीकामध्यें वर्णन केलेला आहे, तो दोन प्रकारचा असतो. 'अर्थवादवाक्यं विधेयनिषेध्ययोः प्राशस्त्यनिन्दितत्वे लक्षणया प्रतिपादयति' असें पूर्वींच्या (१२२) प्रतीकांत जें सांगितलेलें आहे, त्यावरून हे दोन भेद उघड होतात. अर्थवादवाक्यानें विधीची स्तुति आणि निषेधाची निन्दा प्रतिपादित केली जाते, हें या वाक्यांत सांगितलेलें आहे. त्यावरून विधि हा मुख्य आणि त्याची स्तुति हा त्याचा शेष (गुण, अंग) व निषेध हा मुख्य आणि निन्दा हा त्याचा शेष, हे अर्थवादाचे दोन विभाग ओघानेंच प्राप्त होतात. व तेच दोन विभाग 'विधिशेषो निषेधशेषश्च' या वाक्यामध्यें सांगितलेले आहेत. स्तुति आणि निन्दा यांच्याचप्रमाणें अर्थवादामध्यें परकृति आणि पुराकल्प यांचाही समावेश करून 'प्रशंसा—निन्दा—परकृति—पुराकल्प—भेदात् अर्थवादः चतुर्विधः' असेही दुसऱ्या एका दृष्टीनें अर्थवादाचे चार विभाग करण्यांत येतात. हे चार भेद आपस्तंब सूत्रामध्यें सांगितलेले आहेत. त्यांपैकीं 'अग्निर्वै अकामयत' इत्यादि परकृतीचीं उदाहरणें होत. व पूर्वीं झालेल्या गोष्टी ज्यांत सांगितलेल्या असतात, तीं पुराकल्पाचीं उदाहरणें होत. परंतु परकृति किंवा पुराकल्प हे जरी एका दृष्टीनें निराळे भेद मानलेले असले, तरी अखेरीस त्यांचेंही पर्यवसान स्तुति किंवा निन्दा यांच्यामध्येंच होत असतें. आणि ह्मणून स्तुति आणि निन्दा हेच अर्थवादाचे मुख्य दोन भेद होत. त्यांपैकीं स्तुतिरूप विधिशेष हा जो अर्थवादाचा पहिला विभाग त्याचें उदाहरण 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता' हें येथें देण्यांत आलेलें आहे. व यावद्दलचा विचार अ. १ पा. २ अधि. १ यांत केलेला आहे. येथील 'वायव्यं श्वेतमालभेत' हें

विधिवाक्य काम्यपशुकाण्डामध्यें आलेलें असून त्याच्याच पुढें 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता, वायुमेव स्वेन भागधेयेनोपधावति, स एवैनं भूतिं गमयति' हीं त्या विधीबद्दलचीं प्राशस्त्यपर अशीं अर्थवादवाक्यें आलेलीं आहेत. येथें 'वायव्यं श्वेतमालभेत' हा विधि आहे. आणि 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता' इत्यादि वाक्यें हीं त्या विधीला उद्देशून पठित केलेलीं असल्यामुळें व त्या विधीच्या स्तुतीच्या कारणानें तीं त्याच्यावर अवलंबून असल्यामुळें त्या विधीचा हा शेष आहे, हें उघड आहे. आतां येथें पूर्वीं सांगितल्याप्रमाणें 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता' हें स्वतः कोणत्याही यागादिक कार्याच्या उपयोगीं पडण्यासारखें नसल्यामुळें लक्षणेनें तें वाक्य विधीच्या प्राशस्त्याचा बोध करून देतें, असें मानण्यांत आलेलें आहे. आणि अशा मार्गानें या अर्थवादवाक्याला येथें अर्थवत्त्व प्राप्त झालेलें आहे.

आतां निषेधशेष या दुसऱ्या विभागाचें उदाहरण देण्याकरितां 'बर्हिषि रजतं न देयम्' हें निषेधवाक्य घेण्यांत आलेलें आहे. व 'सोऽरोदीयदरोदीत्तद्रुद्रस्य रुद्रत्वम्' हा अर्थवाद त्याचा शेषभूत ह्मणून दिलेला आहे. व या अर्थवादानें येथील निषेध्य असें जें 'रजत' त्याची निंदा व्यक्त करण्यांत आलेली आहे. व ह्मणून या अर्थवादाला अर्थवत्त्व प्राप्त झालेलें आहे.

येथें वर जें अर्थवादात्मक वाक्य दिलेलें आहे, त्यांतील गोष्ट अशी आहेः—'पुरा कदाचित् देवासुराणां युद्धं प्रावर्तत । तत्र युद्धार्थं गच्छन्तो देवाः स्वीयमनर्घं स्मरणीयं च वस्तुजातमग्निसमीपेऽस्थापयन् । यदि कदाचिदस्मानसुराः जीयुः तदिदमस्माकं लोकयात्रार्थं भविष्यतीति । दृष्ट्वा च तत् अतिसुन्दरममूल्यं च वस्तुजातं लोभाकृष्टचित्तोऽग्निः तत् गृहीत्वाऽपलायत । ते च देवा असुरान् जित्वा प्रतिनिवृत्ताः यदा पलायितमग्निमवागच्छन् तदा तमन्विष्य तत् सर्वमपि धनं बलादगृह्णन् । तादृशधनवियोगजं दुःखमसहमानोऽग्निररुदत् । रुदतस्तस्य नेत्राभ्यामपतदश्रु । तदेव च रजतं संजातमिति ।'

येणेंप्रमाणें हीं अर्थवादाचीं मूळ वाक्यें निष्प्रयोजनात्मक होत होतीं. त्यांच्यावरील तो दोष टाळण्याकरितां लक्षणेनें प्राशस्त्य आणि निंदा यांच्या प्रयोजनयुक्त अशा अर्थामध्यें त्यांचें पर्यवसान करून घेतलें. पण प्राशस्त्य आणि निंदा हा अर्थवादाचा अर्थ घेतला, तरी त्या प्राशस्त्याला आणि निन्देला तरी काय अर्थवत्त्व येतें, कीं ज्यामुळें अर्थवादाला अर्थवत्त्व प्राप्त व्हावें ? अशी कोणी शंका काढील, तर त्याला येथें असें समाधान सांगण्यांत येत आहे कीं,

आळस वगैरे कारणांमुळें जर कोणी एकादा मनुष्य कदाचित् यागाच्या अनुष्ठानाला प्रवृत्त होत नसेल, तर स्तुत्यात्मक असे जे हे अर्थवाद आहेत, त्यांच्या योगानें त्याच्या मनांत यागविषयक प्रवृत्ति उत्पन्न होण्याचा संभव आहे; त्याचप्रमाणें एकाद्या निषेध्य गोष्टीकडे त्याची प्रवृत्ति होत असेल, तर त्या निषेध्य गोष्टीची निन्दा ऐकून त्यापासून तो निवृत्त होण्याचाही संभव आहे. तेव्हां या दृष्टीनें स्तुति आणि निन्दा यांच्या द्वारानें अर्थवादाला अर्थवत्त्व प्राप्त होतें, हें उघड आहे.

विधिवाक्य आणि अर्थवादवाक्य यांचा परस्परांशीं कसा अन्वय होऊं शकेल, या बाबतींत पूर्वपक्षी येथें एक शंका काढतो, ती अशीः—'वायव्यं श्वेतमालभेत' हें विधिवाक्य आहे. पण हें वाक्य आपल्यापुरतें परिपूर्ण असून त्याला अर्थवादवाक्याची बिलकूल अपेक्षा नाहीं. त्याचप्रमाणें 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता' हें अर्थवादवाक्यही एक भूतार्थविषयक गोष्ट सांगून आपला अर्थ परिपूर्ण करून घेतें. तो त्याचा अर्थ परिपूर्ण करून घेण्यासाठीं त्याला विधिवाक्याची कांहीं आकांक्षा आहे, असें बिलकूल दिसत नाहीं. तेव्हां विधिवाक्याला अर्थवादवाक्याची, किंवा अर्थवादवाक्याला विधिवाक्याची आकांक्षा नसल्यामुळें या दोन वाक्यांचें मिळून वाक्यैकवाक्यत्व कसें होणार? पूर्वपक्ष्यानें अशी शंका काढली असतां सिद्धान्ती त्याला असें सांगतो कीं, ह्या दोन वाक्यांना एकमेकांची अपेक्षा नसते, असें जें तूं ह्मणतोस, तें बरोबर नाहीं. कारण, त्यांना एकमेकांची अपेक्षा असते. ती कशी? तर विधिवाक्य हें पुरुषाला कांहीं तरी यागादिक कर्म करण्याविषयीं प्रेरणा करीत असतें. तेव्हां आपण जें कर्म करावयाला सांगत आहों, तें कर्म चांगलें आहे, अशा प्रकारची स्तुति करणारें दुसरें कोणी तरी वाक्य त्याला पाहिजेच असतें. त्याचप्रमाणें अर्थवादवाक्यामध्यें जी स्तुति असते, तिलाही कोणी तरी स्तोतव्य अशा वस्तूची अपेक्षा असतेच. व अशा रीतीनें दोघांना एकमेकांची आकांक्षा असते, हें उघड आहे. व त्या आकांक्षेमुळें या दोन्ही वाक्यांचा एकमेकांशीं अन्वय होऊन त्यांच्यापासून वाक्यैकवाक्यत्व उत्पन्न होऊं शकतें, हें सिद्ध होतें.

---

(१२४) अर्थवादस्य भेदत्रयम् ।

स पुनस्त्रेधा । तदुक्तम् । 'विरोधे गुणवादः स्यादनुवादोऽवधारिते । भूतार्थवादस्तद्धानादर्थवादस्त्रिधा मतः' इति । अस्यार्थः । प्रमाणान्तरविरोधे सत्यर्थवादो गुणवादः । यथा 'आदित्यो यूप' इत्यादि । यूपे आदित्यभेदस्य प्रत्यक्षबाधितत्वादादित्यवदुज्ज्वलत्वरूपगुणोऽनेन लक्षणया प्रतिपाद्यते । प्रमाणान्तरावगतार्थबोधकोऽर्थवादोऽनुवादः । यथा 'अग्निर्हिमस्य भेषज'मिति । अत्र हिमविरोधित्वस्याग्नौ प्रत्यक्षावगतत्वात् । प्रमाणान्तरविरोधतत्प्राप्तिरहितार्थबोधकोऽर्थवादो भूतार्थवादः । यथा 'इन्द्रो वृत्राय वज्रमुदयच्छ'दित्यादि ।

अर्थवादाचे पूर्वी विधिशेष आणि निषेधशेष असे दोन भेद सांगितले. कोणतेंही अर्थवादवाक्य घेतलें, तरी त्याचें पर्यवसान अखेरीस स्तुति किंवा निंदा या दोहोंमध्येंच झालें पाहिजे, अशा दृष्टीनें हे पूर्वींचे दोन भेद केलेले आहेत. आतां त्याच अर्थवादाचे येथें फिरून तीन भेद करण्यांत येत आहेत. हे तीन भेद कोणत्या दृष्टीनें केलेले आहेत, याचा विचार आपण मागाहून करूं. पण त्याच्या आधीं या तीन भेदांचें स्वरूप काय आहे, हें आपण प्रथमतः पाहूं. 'विरोधे गुणवादः स्यात्' या कारिकेमध्यें अर्थवादाचे हे तीन भेद व त्यांचीं लक्षणें सांगितलेलीं आहेत. त्यांपैकीं त्या तीन भेदांचीं नांवें (१) गुणवाद, (२) अनुवाद आणि (३) भूतार्थवाद, अशीं आहेत.

(१) यांपैकीं 'विरोधे गुणवादः स्यात्' हें गुणवादाचें लक्षण असून 'आदित्यो यूपः' हें त्याचें उदाहरण आहे. पशुयागामध्यें पशूच्या नियोजनासाठीं जो एक स्तंभ उभा करीत असतात, त्याला 'यूप' असें ह्मणतात. त्या यूपाची स्तुति करतांना 'आदित्यो यूपः' या वाक्यामध्यें ती स्तुति कशी करण्यांत आलेली आहे? तर येथें यूपाला प्रत्यक्ष आदित्य ह्मणजे सूर्य असें ह्मटलें आहे. ह्मणजे यूपाच्या ठिकाणीं आदित्याचा अभेद आहे, ह्मणजे यूप आणि आदित्य

हे भिन्न नाहींत, असें रूपकात्मक वर्णन केलेलें आहे. पण हें वर्णन तर प्रत्यक्ष प्रमाणानें बाधित होतें. कारण, यूप आणि आदित्य हे एक कसे होऊं शकतील? तेव्हां या विधानाचा प्रत्यक्षरूपी प्रमाणाशीं विरोध येतो. त्यामुळें 'आदित्यो यूपः' यांतील 'यूपे आदित्याभेदः' हा जो मुख्यार्थ तो प्रत्यक्ष या प्रमाणानें बाधित होतो. आणि म्हणून 'मुख्यार्थबाधे लक्षणा' या न्यायानें येथें लक्षणा करणें जरूर होतें. आतां ही लक्षणा कशाच्या योगानें करावयाची? तर गुणसादृश्यानें. म्हणजे काय? तर सूर्यामध्यें जसा उज्वलत्वरूपी गुण असतो, तसाच उज्वलत्वरूपी गुण या यूपामध्यें आहे, हें दोघांमध्यें गुण-सादृश्य आहे. आणि त्यामुळें येथें यूपाला आदित्य असें म्हणण्यांत आलेलें आहे. हा अर्थ लक्षणेनें येथें प्राप्त होतो. आणि अशा रीतीनें गौणी (गुणवाचक) लक्षणेनें हा अर्थ निष्पन्न होत असल्यामुळें या अर्थवादाला गुणवाद असें नांव देण्यांत आलेलें आहे. कारिकेंतील 'विरोधे गुणवादः' याचा अर्थ 'प्रत्यक्षादिप्रमाणान्तरविरोधे सति यः अर्थवादः स गुणवादः' असा आहे, हें वरील स्पष्टीकरणावरून स्पष्ट होत आहे.

(२) अर्थवादाचा दुसरा प्रकार जो अनुवाद, त्याचें 'अनुवादोऽवधारिते' हें लक्षण असून 'अग्निर्हिमस्य भेषजम्' हें त्याचें उदाहरण आहे. 'अग्नि हें थंडीचें औषध आहे' या अर्थवादवाक्यानें अग्नीची स्तुति केलेली आहे. पण या स्तुतीमध्यें अग्नीला 'थंडीचें औषध' असें म्हटलें जात असतां त्यांत कोणताही विरोध उत्पन्न होत नाहीं. व 'यूप हा आदित्य आहे' हें म्हणणें जसें प्रत्यक्ष प्रमाणानें बाधित होत होतें, तसा येथें कोणताही बाध येत नसून 'हिमस्य भेषजम्' म्हणजे हिमविरोधित्व हा जो प्रत्यक्ष दिसून येणारा अग्नीचा धर्म त्याचाच 'अग्निर्हिमस्य भेषजम्' या वाक्यामध्यें अनुवाद केलेला असल्यामुळें या अर्थवादाला 'अनुवाद' असें नांव देण्यांत आलेलें आहे. 'अनुवादोऽवधारिते' या कारिकेंतील शब्दांचा अर्थ असा आहे कीं, प्रत्यक्षादिक प्रमाणांतरांनीं अवधारित म्हणजे निश्चित केली गेलेली अशी जी एकादी गोष्ट असेल, तिचा ज्यांत केवळ अनुवाद केलेला असेल, अशा अर्थवादाला 'अनुवाद' हें नांव देण्यांत येतें.

(३) 'भूतार्थवादस्तद्धानात्' हें 'भूतार्थवाद' या तिसऱ्या अर्थवादाचें लक्षण असून 'इन्द्रो वृत्राय वज्रमुदयच्छत्' हें त्याचें उदाहरण आहे. 'वृत्राला मारण्याकरितां इंद्रानें वज्र उचललें' असा या वाक्याचा अर्थ असून यांत इन्द्र

या देवतेची स्तुति करण्यांत आलेली आहे. परंतु ही स्तुति अशी आहे कीं, हिच्यांत सांगितलेल्या गोष्टीला प्रत्यक्षादिक प्रमाणान्तरांकडून विरोधही होऊं शकत नाहीं, किंवा अनुकूलत्वही प्रदर्शित केलें जाऊं शकत नाहीं. कारण, 'इन्द्रानें वज्र उचललें नव्हतें' असें कोणी प्रमाणांनीं कधीं जर जाणलेलेंच नाहीं, तर तीं प्रमाणें या विधानाला विरोध कसा करूं शकणार? त्याचप्रमाणें 'इन्द्रानें वज्र उचललें होतें' हेंही कोणी प्रमाणांनीं जाणलेलें नसल्यामुळें तीं प्रमाणें या गोष्टीला आपली अनुकूलता तरी कशी प्रदर्शित करूं शकणार? तेव्हां येथें प्रमाणान्तरांकडून ही गोष्ट निषिद्धही केली जात नाहीं, किंवा प्राप्तही करून दिली जात नाहीं. ह्मणजे पहिल्या प्रकारांतील विरोध आणि दुसऱ्या प्रकारांतीत अवधारण, या दोघांचेंही हान, ह्मणजे परित्याग येथें करण्यांत येतो. ह्मणून 'भूतार्थवादः तद्धानात् (तयोः विरोधावधारणयोः हानात् परित्यागात्)' या लक्षणाप्रमाणें 'इन्द्रो वृत्राय वज्रमुदयच्छत्' यांतील अर्थवाद हा भूतार्थवाद होय.

अर्थवादाचे विधिशेष आणि निषेधशेष हे जे दोन भेद कल्पिलेले आहेत, ते अर्थवादवाक्याचा विधिवाक्याशीं किंवा निषेधवाक्याशीं कसा संबंध जोडावयाचा, या दृष्टीनें कल्पिलेले आहेत. परंतु गुणवाद, अनुवाद आणि भूतार्थवाद, हे जे अर्थवादाचे भेद आहेत, ते अन्यनिरपेक्षत्वानें स्वतः त्या त्या अर्थवादवाक्यामध्यें काय गोष्टी सांगितल्या आहेत, याच्या अनुरोधानें केलेले आहेत. अर्थवादवाक्यांत स्तुति केलेली आहे किंवा निन्दा केलेली आहे, हा एक प्रश्न; व त्यांत स्तुति किंवा निन्दा जी कांहीं केलेली असेल, ती प्रत्यक्षादिक प्रमाणांना धरून केलेली आहे किंवा सोडून केलेली आहे, किंवा त्यांच्याशीं कांहीं संबंध न ठेवितांच केलेली आहे, हा प्रश्न निराळा. नुसतीं सगळीं अर्थवादवाक्यें एकत्र करून त्यांचें स्वतःच्या अन्तःस्वरूपावरून वर्गीकरण करावयाचें झालें, तर तें गुणवाद, अनुवाद आणि भूतार्थवाद, असें होईल; आणि या सगळ्या तिन्हीही प्रकारच्या अर्थवादांमध्यें जर स्तुति असेल, तर ते विधिशेष होतील, आणि निन्दा असेल, तर ते निषेधशेष होतील, हें उघड आहे.

---

(१२९) ग्रंथोपसंहारः ।

एवं च 'यजेत स्वर्गकामः' इत्यादि निखिलवेदस्य साक्षात्परंपरया वा यागादिधर्मप्रतिपादकत्वं सिद्धम् । सोऽयं धर्मो यदुद्दिश्य विहितस्तदुद्देशेन क्रियमाणस्तद्धेतुः । ईश्वरार्पणबुद्ध्या क्रियमाणस्तु निःश्रेयसहेतुः । न च तदर्पणबुद्ध्यानुष्ठाने प्रमाणाभावः । 'यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् । यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम्' इति भगवद्गीतास्मृतेरेव प्रमाणत्वात् । स्मृतिचरणे तत्प्रामाण्यस्य श्रुतिमूलकत्वेन व्यवस्थापनादिति शिवम् ।

'अथातो धर्मजिज्ञासा' या मीमांसेंतील पहिल्या सूत्रानें या ग्रंथाला प्रारंभ करण्यांत आला. व नंतर 'वेदप्रतिपाद्यः प्रयोजनवान् अर्थः यागादिः धर्मः' असें धर्माचें स्वरूप पुढें वर्णन करण्यांत आलें. व त्यानंतर अशा स्वरूपाचा ह्या जो यागादिक धर्म तो वेदाकडून कसा प्रतिपादित केला गेला आहे, याचें निरूपण तेथून पुढील ग्रंथामध्यें करण्यांत आलेलें आहे. व त्यासाठीं वेदाचे विधिमंत्रादिक पांच विभाग सांगून त्या प्रत्येक विभागाच्या द्वारानें यागादिक धर्माच्या प्रतिपादनाला कसें कसें साहाय्य करण्यांत येतें, हें सांगण्यांत आलेलें आहे. व त्या मार्गानें यागादिक धर्माचें वेदप्रतिपाद्यत्व प्रस्थापित करण्यांत आलेलें आहे. आतां विधिमंत्रादिक हे जे त्या वेदाचे पांच विभाग, ते प्रत्येकशः यागादिक धर्माच्या प्रतिपादनामध्यें काय काय कार्य करतात, हें पूर्वी (प्रकरण ९९ पहा) एकदा नामधेयत्वाच्या प्रकरणाच्या सुरुवातीला दाखवून देणें जरूर झालें होतें. ह्मणून तेथें या विषयाचें दिग्दर्शन करण्यांत आलेलें आहे. परंतु आतां येथें ग्रंथसमाप्तीचा प्रसंग असल्यामुळें पूर्वीच्या एकंदर ग्रंथामध्यें या बाबतींत काय काय सांगितलें आहे, हें ग्रंथकार येथें 'एवं च' इत्यादि वाक्यांनीं उपसंहाराच्या दृष्टीनें दाखवून देण्याला प्रवृत्त होत आहे. तेव्हां त्यासाठीं पूर्वप्रतिपादित गोष्टींचें या ठिकाणीं थोडक्यांत एकत्र संकलन करणें अवश्यक आहे. व तें पुढील मांडणीवरून सुलभतेनें लक्षांत घेण्यासारखें आहेः—

वेदप्रतिपाद्यः	प्रयोजनवदर्थः	यागादिरेव धर्मः=
वेदप्रतिपादितः	(स्वर्गादिप्रयोजनवान् अर्थः)	यागादिरेव धर्मः=
वेदप्रतिपादितः		यागादिरेव धर्मः=
विधि मंत्र नामधेय निषेध अर्थवाद	प्रतिपादितः	यागादिरेव धर्मः=
विधिना विहितः मंत्रैः स्मारितः नामधेयेन व्यवहृतः निषेधेन निवर्तितः अर्थवादेन प्रवर्तितः		यागादिरेव धर्मः

या वर दिलेल्या कोष्टकावरून वेदाच्या पांच भागांपैकीं यागादिक धर्माला कोणाकडून काय मदत होते, हें लक्षांत येण्यासारखें आहे; व हीच गोष्ट 'यजेत स्वर्गकामः इत्यादिनिखिलवेदस्य साक्षात्परम्परया वा यागादिधर्मप्रतिपादकत्वम्' या वाक्यांत सांगितलेली आहे. सगळ्या वेदामध्यें यागादिक धर्माचेंच प्रतिपादन केलेलें आहे, हें उघडच आहे. व तें प्रतिपादन वेदाच्या पांचही विभागांनीं केलेलें आहे. विधि आणि निषेध यांनीं केलेलें प्रतिपादन साक्षात् आहे. व मंत्र, नामधेय आणि अर्थवाद, यांनीं केलेलें प्रतिपादन पर्यायानें केलेलें आहे. तरी पण कोणताही वेदाचा भाग झाला, तरी तो या यागादिक धर्माचें प्रतिपादन करण्यामध्येंच निरत झालेला आहे, हें यावरून सिद्ध होतें.

आतां याप्रमाणें वर्णन केलेला हा जो धर्म, त्याच्यासंबंधानें आणखी एक गोष्ट सांगण्यांत येत आहे. ती अशी कीं, 'यदुद्दिश्य विहितः तदुद्देशेन क्रियमाणः अयं धर्मः तद्धेतुः'. ह्मणजे स्वर्गादिक फलाच्या उद्देशानें ह्या धर्म सांगितलेला असल्यामुळें त्या स्वर्गादिकाच्या उद्देशानें तो केला गेला असतां तो धर्म त्या स्वर्गादिकाच्या उत्पत्तीला कारणीभूत होतो. (स्वर्गफलमुद्दिश्य विहितः स्वर्गफलोद्देशेन क्रियमाणः अयं धर्मः स्वर्गफलजनकत्वे हेतुर्भवति इत्यर्थः). सारांश, ज्या उद्देशानें या धर्माचें आचरण करावें, तो उद्देश या धर्मापासून शेवटास जाईल.

तेव्हां स्वर्गादिक ज्या कामना, तेवढ्याच परितृप्त करून घेण्याला हा धर्म उपयोगी आहे, आणि त्यामुळें या धर्माच्या प्रतिपादनाला प्रवृत्त झालेलें हें जें मीमांसाशास्त्र, तें एक संकुचित शास्त्र आहे, अशी कोणाच्या मनांत कदाचित् शंका येईल, तर ती बरोबर नाहीं. कां कीं, जो उद्देश मनांत धरावा, तो या धर्माच्या आचरणापासून शेवटास जाईल, असा याचा सिद्धान्त आहे. ह्मणून या यागादिक धर्मापासून उत्पन्न होणारें कोणतेंही फल मला नको असून तें ईश्वरार्पण होवो, अशा बुद्धीनें कोणी या धर्माचें अनुष्ठान केलें, तर त्याच्या योगानें चित्तशुद्धि उत्पन्न होऊन तत्त्वज्ञानाचीही प्राप्ति होईल. व अशा द्वारानें परंपरेनें या यागादिक धर्माचें अनुष्ठान निःश्रेयसाला, ह्मणजे मोक्षालाही, कारणीभूत होईल. आतां यागादिकांचें फल ईश्वरार्पण करावयाचें, अशा बुद्धीनें यागाचें अनुष्ठान करावें, अशाविषयीं प्रमाण काय आहे, ह्मणून कोणी विचारील, तर—

यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।
यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥

भगवद्गीता अ० ९ श्लोक २७.

भगवद्गीता ही जी एक स्मृति आहे, त्या स्मृतींतील वर दिलेला श्लोक हें त्याला प्रमाण आहे. यावरून सर्व कर्म ईश्वरार्पण करावें, हें सिद्ध होतें. व तसें केलें असतां,

शुभाशुभफलैरेवं मोक्ष्यसे कर्मबन्धनैः ।
संन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यसि ॥

भगवद्गीता अ. ९ श्लोक २८.

या श्लोकांत सांगितल्याप्रमाणें निःश्रेयसप्राप्ति होते, हेंही सिद्ध होतें. आतां गीता ही भारतांतर्गत असल्यामुळें तिला स्मृतित्व येऊं शकणार नाहीं, असें जर कोणी ह्मणेल, तर तें बरोबर नाहीं. कारण, महाभारतांतील आख्यानें वगैरे जीं आहेत, ते अर्थवाद असून त्यांत जे विधि सांगितलेले आहेत, त्यांना वार्तिककारांनीं आपल्या अर्थवादाच्या अधिकरणामध्यें प्रामाण्य असल्याचें प्रस्थापित केलें आहे. शिवाय गीतेमध्यें जें सांगितलेलें आहे, तें वेदांतील विधींच्या स्वरूपाचेंच आहे. आणि ते भगवद्गीतेंतील सगळे विधि प्रत्यक्ष भगवान् श्रीकृष्णांच्या मुखांतून निघालेले आहेत. त्यामुळें तर त्यांच्या प्रामाण्याविषयीं

शंका घेण्याला मुळीं अवकाशच नाहीं. पण भगवद्गीता ही एक स्मृति आहे, असें यावरून मानलें, तरी ती कांहीं श्रुति नव्हे. तेव्हां श्रुतीवांचून तिला प्रामाण्य कोठून येणार ? अशी कोणाला शंका येईल, तर त्याचें समाधान मीमांसासूत्र अ. १ पा. ३ यांत केलेलें आहे. या पादामध्यें स्मृतींच्या प्रामाण्याबद्दलचाच ऊहापोह करण्यांत आलेला असल्यामुळें याला 'स्मृतिपाद' किंवा 'स्मृतिचरण' असें ह्मणतात. या स्मृतिपादामध्यें स्मृति या श्रुतिमूलक असल्यामुळें स्मृतींना प्रामाण्य आहे, असें प्रस्थापित करण्यांत आलेलें आहे. तेव्हां या स्मृतिप्रामाण्यावरून भगवद्गीतेंत सांगितल्याप्रमाणें ईश्वरार्पणबुद्धीनें यागादिकांचें अनुष्ठान केल्यानेंही चित्तशुद्धि आणि तत्त्वज्ञान यांच्या द्वारानें शेवटीं निःश्रेयस प्राप्त होणें शक्य आहे, हें सिद्ध होतें.

बालानां सुखबोधाय भास्करेण सुमेधसा ।
रचितोऽयं समासेन जैमिनीयार्थसंग्रहः ॥

येणेंप्रमाणें जिज्ञासूंना सुलभतेनें बोध व्हावा, ह्मणून सद्बुद्धियुक्त अशा लौगाक्षिभास्करानें जैमिनीच्या मीमांसासूत्रांवरील अर्थसंग्रह हा ग्रंथ संक्षेपानें रचिला आहे.

इति श्रीलौगाक्षिभास्करविरचितपूर्वमीमांसार्थ-संग्रहनामकं प्रकरणं समाप्तम् ।

परिशिष्ट (१).

सामान्य माहिती.

मीमांसेवरील कोणताही ग्रंथ आपण वाचूं लागलों असतां त्यांत श्रौतांतील पुष्कळ पारिभाषिक गोष्टी व तत्संबंधींचे शब्द वरचेवर येतात. त्यांच्या संबंधीची सामान्य माहिती असल्याशिवाय ते विषय समजण्याला पुष्कळ कठिण जातें. मूळ अर्थसंग्रहांतील विषयांच्या स्पष्टीकरणाकरितां जेथें जेथें जी जी जरूर माहिती पाहिजे होती, ती ती तेथें तेथें सविस्तर रीतीनें देण्यांत आलेलीच आहे. परंतु त्याच्याशिवाय आणखीही ज्या कांहीं सामान्य गोष्टी माहीत असणें जरूर आहे, त्यांच्यासंबंधाची माहिती पुढें देण्यांत येत आहे.

वेदामध्यें मुख्यत्वेंकरून यज्ञ करण्याविषयीं सांगितलेलें असतें. हे यज्ञ अनेक प्रकारचे आहेत. त्यांचें श्रौत प्रयोगाच्या दृष्टीनें केलेलें वर्गीकरण ह्मटलें ह्मणजे असें आहे कीं, यज्ञाच्या पाकयज्ञसंस्था, हविर्यज्ञसंस्था आणि सोमसंस्था, अशा एकंदर तीन संस्था मानण्यांत आलेल्या असून या प्रत्येक संस्थेमध्यें सात सात यज्ञांचा अन्तर्भाव करण्यांत आलेला आहे. अशा रीतीनें या तीन संस्था मिळून एकंदर यज्ञाचे एकवीस प्रकार होतात. त्यांचीं नांवें पुढें दिल्याप्रमाणें आहेतः—(१) औपासन होम, वैश्वदेव, पार्वणम्, अष्टका, मासि श्राद्धं, सर्पबलिः, ईशानबलिरिति सप्त पाकयज्ञसंस्थाः; (२) अग्निहोत्रं, दर्शपूर्णमासौ, आग्रयणं, पिण्डपितृयज्ञः, चातुर्मास्यानि, निरूढपशुबन्धः, सौत्रामणीति सप्त हविर्यज्ञसंस्थाः; (३) अग्निष्टोमोऽत्यग्निष्टोम उक्थ्यः, षोडशी, वाजपेयोऽतिरात्रोऽप्तोर्याम इति सप्त सोमसंस्थाः. याच्याशिवाय अग्निचयन, राजसूय, अश्वमेध, पुरुषमेध, वगैरेही दुसरे कित्येक याग आहेत. यज्ञामध्यें कोणत्या प्रकारचा हविर्भाग समर्पण करण्यांत यावयाचा असतो, या दृष्टीनें हे वरील तीन मुख्य विभाग करण्यांत आलेले आहेत. कित्येक हविर्भाग औषधद्रव्यांचे असतात, कित्येक पशुद्रव्यांचे असतात, व कित्येक सोमाचे असतात. यांपैकीं औषधद्रव्यें बारा प्रकारचीं असतात. तीं येणेंप्रमाणेंः—औषधं द्वादशविधम्—ओषधयः, तण्डुलाः, पिष्टानि, फलीकरणाः, पुरोडाशः, ओदनः, यवागूः, पृथुकाः, लाजाः, धानाः, सक्तवः, सुरेति. त्याचप्रमाणें पशुद्रव्य हें दहा प्रकारचें असतें. तें येणें-

प्रमाणें:—पशुप्रभवं द्रव्यं दशविधम्—पयः, दधि, आज्यम्, आमिक्षा, वाजिनम्, वपा, वसा, त्वचा, मांसम्, लोहितमिति ।

या वर सांगितलेल्या हविर्द्रव्यांचे संस्कार करण्याकरतां व त्यांचें हवन करण्याकरतां श्रौतामध्यें दहा प्रकारचीं यज्ञायुधें सांगितलेलीं आहेत. तीं येणें-प्रमाणें:—स्फ्यश्च कपालानि चाग्निहोत्रहवणी च शूर्पं च कृष्णाजिनं च शम्या चोलूखलं च मुसलं च दृषच्चोपला चैतानि वै दश यज्ञायुधानि । (तै. सं.)

या वर सांगितलेल्या दश यज्ञायुधांमध्यें 'कपाल' हें जें एक आयुध (साधन) ह्मणून सांगण्यांत आलेलें आहे, त्याच्याबद्दलची माहिती येणेंप्रमाणें आहे:— 'कपालं नाम पुरोडाशश्रपणसाधनम् । तानि च कपालानि भिन्नस्य घटादेः कर्तव्यानि । एतानि सर्वाणि कपालानि निरन्तराणि संश्लिष्टानि समानि चोपधेयानि यथा अन्तरा भूमिर्न दृश्यते ।' यांतील अष्टाकपाल आणि एकादशकपाल यांच्या आकृति परिशिष्ट २ व ३ मध्यें दिल्या आहेत, त्या पहा.

हविर्भाग देण्याकरतां लागणारी स्रुवा खदिराची, जुहू पळसाची, उपभृत् अश्वत्थाची आणि ध्रुवा ही वैकंकताची (वेहेकळ या नांवाच्या झाडाच्या लांकडाची) केलेली असते. वैकंकत ह्मणजे बेहडा असेंही कोणी मानतात.

अशा प्रकारच्या साधनांनीं वर सांगितलेले यज्ञ करावयाचे असतात. या यज्ञांचें वर दिलेलें वर्गीकरण त्यांतील हविर्द्रव्यांच्या दृष्टीनें केलेलें आहे, हें पूर्वीं सांगितलेंच आहे. परंतु हे व इतरही जे कित्येक याग आहेत, त्यांच्यामध्यें कालाच्या दृष्टीनेंही विभाग करतां येण्यासारखे आहेत. अग्निहोत्र हें दररोज सकाळ संध्याकाळ करावयाचें असतें. पौर्णमासयाग हा दर पौर्णिमेला व दर्शयाग हा दर अमावास्येला करावयाचा असतो. चातुर्मास्ययाग यांत चार महिन्यांच्या कालाची कल्पना आहे. परंतु तो चातुर्मास्यांत करावयाचा असतो, असें मात्र नाहीं. तरी पण त्यांत वर्षाऋतु, शरद् ऋतु, यांच्या कल्पना अन्तर्निविष्ट झालेल्या आहेत. त्याचप्रमाणें एकाह, द्व्यह, या रीतीनें द्वादशाहापर्यंत एक दिवसापासून बारा दिवसपर्यंत चालणारे याग सांगण्यांत आलेले आहेत. व एक वर्ष किंवा अनेक वर्षेंपर्यंत चालणारीं सत्रेंही सांगण्यांत आलेलीं आहेत. कालाच्या दृष्टीनें पाहिलें असतां या यज्ञांच्या संस्थेमध्यें ही अशा प्रकारची योजना दिसते.

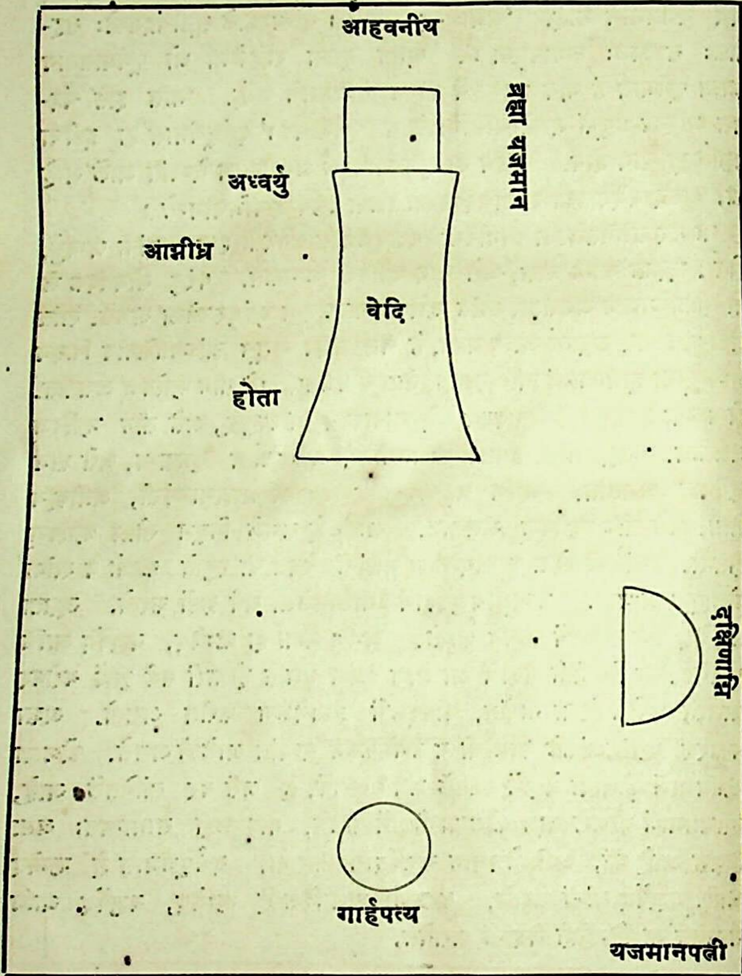
या सगळ्या यागांपैकीं दर्शपूर्णमासयाग हा प्रथम सांगण्यांत आलेला आहे. कारण, तो पुढील इतर यागांचा प्रकृतिभूत असा याग आहे. यांत दर्श

आणि पूर्णमास असे दोन याग आहेत. त्यांपैकीं 'दर्श' या शब्दाचा अर्थ येणेंप्रमाणें सांगितलेला आहेः—'दर्श इति सूर्याचंद्रमसोः परः संनिकर्षः अभिधीयते'. 'दर्श' यालाच अमावास्या असेंही ह्मणतात. अमावास्या या शब्दाचा अर्थ येणेंप्रमाणें आहे. 'अमाशब्दः सहार्थे । यस्मिन्काले सूर्याचंद्रमसोः सहवासः स कालः अमावास्या ।'. आतां दुसरा राहिलेला जो पूर्णमासयाग त्याला पूर्णमास हें नांव पडण्याचें कारण येणेंप्रमाणें आहे. 'मास इति चंद्रमस आख्या । पूर्णो मासो यस्मिन्काले स पूर्णमासः ।' दर्शपूर्णमास हा इष्टींचा प्रकृतिभूत याग होय. आणि या इष्टींच्याबद्दल असें लक्षण देण्यांत आलें आहे कीं, 'श्रुतद्रव्यदेवताका अप्राणिद्रव्यकाः क्रिया इष्टय इत्यभिधीयन्ते ।

या वर सांगितलेल्या यागांपैकीं दर्शपूर्णमास वगैरेसारख्या यागांना अध्वर्यु, होता, उद्गाता आणि ब्रह्मा, असे चार ऋत्विज् लागतात. परंतु सोमादिक जे मोठमोठाले याग असतात, त्यांत ऋत्विजांची संख्या एकंदर सोळा असते. त्यांत अध्वर्यु, होता, उद्गाता आणि ब्रह्मा, हे चार मुख्य असून त्यांच्याशिवाय फिरून अध्वर्यूच्या हाताखालीं प्रतिप्रस्थाता, नेष्टा व उन्नेता, असे तीन ऋत्विज् असतात. होत्याच्या हाताखालीं मैत्रावरुण, ऐच्छावाक व ग्रावस्तुत्, असे तीन ऋत्विज् असतात. उद्गात्याच्या हाताखालीं प्रस्तोता, प्रतिहर्ता व सुब्रह्मण्य, असे तीन ऋत्विज् असतात. आणि ब्रह्याच्या हाताखालीं ब्राह्मणाच्छंसी, अग्नीद् व पोता, असे तीन ऋत्विज् असतात. आणि हे सगळे मिळून सोळा ऋत्विज् होतात. यांपैकीं होता ऋग्वेदांतील मंत्रांनीं देवतांची स्तुति करतो व त्यांना बोलावून आणतो. अध्वर्यु यजुर्वेदानें सांगितलेलीं सर्व कृत्यें करतो. उद्गाता सामवेदांतील सामांचें गायन करतो. आणि ब्रह्मा हा ऋग्वेद, यजुर्वेद आणि सामवेद, या तिन्हीही वेदांचें आश्रयण करून यज्ञांत होणारीं सर्व कृत्यें बरोबर चाललीं आहेत किंवा नाहींत, याबद्दलचें प्रत्यवेक्षण करीत असतो. अशा प्रकारची ऋत्विजांकडे कामांची वांटणी करून देण्यांत आलेली असते. कोणत्या ऋत्विजानें कोणत्या वेदानें आपलें कर्म करावें, हें जसें वर सांगितलें आहे, त्याचप्रमाणें कोणते याग कोणत्या वेदानें करावे, याबद्दलही सामान्यतः असा नियम आहे कीं, अग्निहोत्रयाग यजुर्वेदानें करावा, दर्शपूर्णमास हे ऋग्वेद आणि यजुर्वेद यांनीं करावे, व ज्योतिष्टोमादिक हे ऋग्वेद, यजुर्वेद आणि सामवेद या तिन्हीही वेदांनीं करावेत.

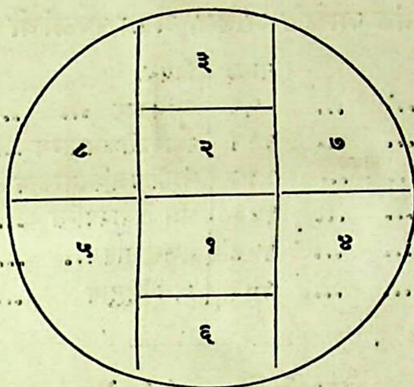
परिशिष्ट (२).

दर्शपूर्णमासयागांतील वेदि.

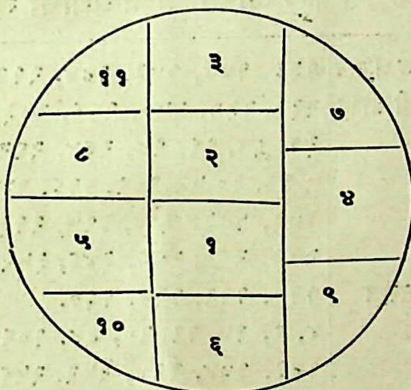


परिशिष्ट (३).

अष्टाकपाल



एकादशकपाल



परिशिष्ट (४).

आपदेवींतील पाठांच्या अनुरोधानें जेथील पाठांचे अर्थ लावण्यांत आलेले आहेत, अशा स्थळांची सूचि.

परिशिष्ट (५).

प्रस्तुत पुस्तकांत ज्यांच्यामधून अवतरणें घेतलीं आहेत आणि ज्यांचे उल्लेख केले आहेत, अशा ग्रंथांची सूचि.

परिशिष्ट (६).

प्रस्तुत पुस्तकांत ज्यांच्यामधून अवतरणें घेतलीं आहेत आणि ज्यांचे उल्लेख केले आहेत, अशा अधिकरणांची आणि सूत्रांची सूचि.

परिशिष्ट (७).

विषयांची वर्णानुक्रमसूची.

अ.

आ.

निर्णयसागर छापखान्यांतील विक्रीचीं पुस्तकें.



मराठी भाषांतर केलेलीं ज्योतिषशास्त्राचीं पुस्तकें.

	किं. रु.	आ.	ट. रु.	आ.
सार्थ मुद्राज्योतिष—(पटवर्धनी विद्या) हें पुस्तक संपादक "कुंडलीविज्ञान" यांनीं तयार केलें असून त्याची दुसरी आवृत्ति छापून विक्रीस तयार आहे. यांत शारीरिक लक्षणांवरून जन्मकालीन ग्रहांचें ज्ञान कसें करून घ्यावें याचा मार्ग दाखविला आहे. ...	०	१०	०	२
जातकशिरोमणि खंड १ लें. (कागदी) ...	५	०	०	१२
” ” (कापडी) ...	६	०	०	१२
सुलभजातक भाग १ ला.	०	६	०	१
सुलभजातक भाग २ रा.	१	०	०	२
सुलभजातक भाग ३ रा.	१	०	०	२
सार्थ उडुदायप्रदीप.	०	४	०	१
सार्थ जैमिनिपद्धति.	०	८	०	१
सार्थ जातकालंकार.	०	६	०	१
योगचिंतामणि.	०	६	०	१
षट्पंचाशिका.	०	१०	०	१
दगार्गलशास्त्र सटीक—आवृत्ति तिसरी, विहिरी खणवणारांस पाणी पाहण्याची अपूर्व सोय.	०	७	०	१
सार्थ स्त्रीसामुद्रिक.	०	६	०	१
सार्थ स्त्रीजातक.	०	७	०	१

पांडुरंग जावजी,

निर्णयसागर छापखान्याचे मालक,

२६–२८, कोलभाट लेन, मुंबई.